

اصول فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

اصول فقہ کی ارتقائی تاریخ میں امام شافعی کی حیثیت نقطہ تحول کی سی ہے۔ ان سے اس فن کی تاریخ کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ اسلام کے ابتدائی دور کے فقہی مکاتب کی طرح ان کا تعلق کسی خاص علاقہ سے نہیں تھا، اسی وجہ سے ان کی فقہ میں علاقائی رجحان نہیں پایا جاتا۔ ان کے پیش روؤں نے جو فقہی مواد چھوڑا تھا، اس میں علاقائی میلان کا عنصر غالب تھا۔ اگرچہ عراق، شام اور مدینہ کے فقہاء کے درمیان بھی اختلافات تھے، لیکن یہ اختلافات کچھ ایسے بنیادی اور اصولی نہیں تھے، جن کی بنیاد پر ہم ایک کو دوسرے سے علیحدہ کر سکیں۔ یہ اختلافات بیشتر فروعی مسائل میں تھے، ان کا طرز استدلال، اندازِ فکر، اور اجتہاد کا بیج قریباً یکساں تھا۔ لیکن ان قدیم مکاتب فقہ سے امام شافعی کے اختلافات کچھ اصولی اور بنیادی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لئے امام شافعی نے جس فقہی مکتب فکر کو جنم دیا، اس کو سابق مکاتب فقہ کے ساتھ ہم آہنگ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے اس اختلاف کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے اپنے پیش روؤں کے چھوڑے ہوئے فقہی مواد کا گہرا مطالعہ کیا، اپنے معاصر فقہاء سے فقہی مسائل پر مباحثے کئے، اور اس سلسلہ میں مختلف اسلامی ممالک کے سفر کئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت سے فقہی مسائل اور فقہی اصول ان کے سامنے صاف اور واضح ہو گئے، اور اس کی روشنی میں انہوں نے خود استنباط کے اصول بنائے، ان میں بعض بالکل نئے تھے، اور بعض مختلف۔ کچھ کا تصور موجود تھا، اصطلاح نہیں تھی، کچھ اصطلاحیں تھیں تو ان کا مفہوم واضح اور منقطع نہیں تھا۔ امام شافعی کے پیش کردہ یہ اصول ان کے تصانیف خصوصاً الرسالہ اور کتاب الام میں بکھرے ہوئے ہیں۔ امام شافعی نے اپنے فقہی اجتہادات میں

زیر نظر مقالہ مصنف کا کتاب - JURISPRUDENCE IN THE -

کے ایک باب کا ترجمہ ہے - PHASE OF ISLAM -

انہی تاعدوں کو شدت سے اپنایا ہے، اور جہاں ان کے پیش روؤں کے اصول ان کے وضع کردہ تاعدوں اور نظریات سے ٹکرائے انہوں نے ان کی تردید کی ہے۔ اس لحاظ سے امام شافعی کو اصول فقہ کا بانی و مؤسس کہتے ہیں، کیوں کہ متاخرین علماء اصول نے انہی کے تاعدوں کو اپنایا، اور امام شافعی کے بعد کے دور کی اصول فقہ کی کتابیں ان کے نظریات سے بہت متاثر ہیں۔

یہاں یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے جو مکاتب فقہ تھے، ان کے پاس بھی اصولی استنباط مدون شکل میں موجود تھے، یا امام شافعی نے ہی سب سے پہلے ان کو مدون کیا۔ عام طور پر اہل علم کا یہ خیال ہے کہ امام شافعی ہی نے سب سے پہلے اصول فقہ مرتب و مدون شکل میں پیش کیا۔ بلکہ ان کو اس فن کا واضح و مؤسس سمجھا جاتا ہے۔ ان کے بعض سوانح نگاروں نے یہ بات کہی ہے کہ امام شافعی کی حیثیت اصول فقہ میں ایسی ہی ہے جیسے منطق میں ارسطو کی، اور عروض میں الفیل بن احمد کی (۱)۔ ہمارا خیال ہے کہ امام شافعی کو اس فن کا مؤسس و پیش رو اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ ان سے پہلے کسی مصنف کی کتاب بھی اس فن پر ہمارے پاس موجود نہیں ہے۔ کتابوں میں کچھ اشارے، بعض روایات، اور چند اصول فقہ کی کتابوں کے نام ملتے ہیں، جن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بھی اس فن پر کتابیں موجود تھیں۔ اس بارے میں ہمیں سب سے پہلے امام ابو یوسف کے یہاں اس کی شہادت ملتی ہے۔ امام ابو یوسف فقہار شام کو اصول فقہ سے ناواقفیت کا الزام دیتے ہیں (۲)۔ اس اصطلاح کے استعمال سے اتنی بات ضرور نکلتی ہے کہ اس فن کا تصور مکمل طور پر امام شافعی سے پہلے موجود تھا۔ اس کے علاوہ اہل عراق کی بعض کتابوں کے نام بھی ملتے ہیں مثلاً ابن العزیم (متوفی قریباً ۸۲۸ھ) نے امام محمد الشیبانی کی کتابیں شمار کراتے ہوئے اصول فقہ پر بھی ان کی ایک کتاب کا ذکر کیا ہے (۳)۔ امام ابو یوسف کے بارے میں اس کا کہنا ہے کہ مالی اور اصول فقہ پر بھی ان کی تصانیف تھیں (۴)۔ ہمارے دور کے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہ نے سب سے پہلے اس فن پر کتاب لکھی، جس کا نام کتاب الزامی تھا (۵)۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ داس بن عطاء (متوفی ۱۲۱ھ) نے سب سے پہلے اس فن پر کتاب لکھی (۶)۔ ان روایات اور کتابوں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے یہ فن مدون شکل میں موجود تھا۔ حقیقت بہر حال کچھ بھی ہو، امام شافعی سے پہلے اور ان کے معاصر فقہاء مثلاً امام مالک، امام ابو یوسف، اور امام محمد کی فقہی تصانیف، نیز خود امام شافعی کتاب الام میں اہل الکلام کے ساتھ مناظرے ہیں ماف یہ بتاتے ہیں امام شافعی اس فن کے مؤسس و بانی نہیں ہیں۔ ان سے پہلے کے مکاتب فقہ میں اصولی استنباط

قطع طور پر موجود ہونا چاہئیں، چاہے وہ مدون و مرتب شکل میں موجود نہ ہوں۔ نیز صدر اسلام کی فقہی تصانیف میں اصول فقہ کی بنیادی اصطلاحیں موجود ہیں۔ مثلاً موطا مالک، اور امام ابو یوسف و امام محمد کی تصانیف میں ہیں کتاب، سنت، اجماع، قیاس، رائے، عمل، استحسان، خبر، حدیث، شاذ، نسخ و غیرہ اصطلاحات ملتی ہیں۔ یہ بات واضح رہے کہ خود امام شافعی کے ”رسالہ“ اور کتاب الامم میں وہ ساری اصطلاحات اور مباحث موجود نہیں ہیں، جو متاخر دور کے اصول فقہ کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں۔ ان اصطلاحات میں بھی اس بات کا قرینہ پایا جاتا ہے کہ اس فن کے مبادی امام شافعی سے پہلے موجود تھے۔ ہم امام شافعی کو اس حیثیت سے اس فن کا پیش رو کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے اس کو مدون و مرتب شکل میں پیش کیا، اور اس میں ایک مخصوص طرز فکر کی داغ بیل ڈالی۔ امام شافعی نے ان اصطلاحات میں جو ان سے مکاتب فقہ میں رائج تھیں کچھ اضافہ بھی کیا، لیکن انہوں نے ان اصطلاحات کے اطلاق، تعبیر اور استنتاج میں اختلاف بھی کیا۔ بہر حال یہ خیال کہ امام شافعی اصول فقہ کے مؤسس و واضع تھے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

— (۱) —

اب ہم اصول فقہ میں امام شافعی کے نظریات کا جائزہ لیتے ہیں۔ اپنی کتاب الرسالہ کی ابتداء میں انہوں نے ایک باب قائم کیا ہے، جس میں اصول فقہ میں کتاب اللہ کی حیثیت اور اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ اور یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید ہی اسلامی فقہ اور جملہ دینی قوانین کا بنیادی ماخذ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مسلمان کی زندگی میں جتنے بھی واقعات اور حوادث پیش آنے والے ہیں، قرآن کریم میں ان سب کے لئے ہدایت موجود ہے (۱)۔ اپنے اس خیال کی تائید میں انہوں نے قرآن مجید کی متعدد آیات پیش کی ہیں۔ قرآن مجید کے احکام کو وہ جملہ امور سے متعلق ”البیان“ و واضح حکم و ہدایت سمجھتے ہیں۔ غالباً یہ اصطلاح انہوں نے خود قرآن مجید سے ہی اخذ کی ہے۔ کیوں کہ اس سے پہلے یہ لفظ اس اصول و اصطلاحی معنوں میں نہیں ملتا۔ انہوں نے البیان پر ایک باب قائم کیا ہے اور اس کی چند قسمیں کی ہیں۔ اور ان میں یہ بتلایا ہے کہ قرآن مجید کے احکام تو سارے ہی واضح ہیں، لیکن بعض زیادہ واضح ہیں، اور بعض میں زیادہ تاکید ہے۔ البیان کی پہلی قسم میں وہ ان فرائض اور محرمات کا ذکر کرتے ہیں جو نصاً ثابت ہیں۔ فرائض میں مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور محرمات میں زنا، شراب خوردی، خون، مردار اور غنیمت پر کا گوشت کھانا وغیرہ۔ دوسری قسم میں وہ احکام بتلاتے ہیں جن کی قطعیت قرآن سے ثابت ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی تفصیل بتلائی ہے، جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی

تفصیلات - تیسری قسم کے وہ احکام ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے ثابت ہیں لیکن قرآن مجید میں ان سے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔ ۱۰ احکام کی فرضیت کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اس لئے آپ کے بتلائے ہوئے فرائض کو ماننا خدا کے بتلائے ہوئے فرائض ماننے کی طرح ہے۔ چوتھے وہ احکام ہیں جن کو اجتہاد سے معلوم کرنا ہو گا۔ اجتہاد کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ خدا نے اس کو اُمت پر فرض کیا ہے اور اجتہاد میں بھی وہ ان احکام کی اطاعت کو اسی طرح آزمانا چاہتا ہے جیسے منصوص فرائض میں۔ فرضیت اجتہاد کی دلیل میں وہ استقبال قبلہ کی آیت کو پیش کرتے ہیں۔ اس پر آگے چل کر ہم بحث کریں گے (۸)۔

قرآن مجید جو فقہ اسلامی فقہ ۱۴ اساسی ماخذ ہے، اس لئے امام شافعی نے استنباط احکام کے نقطہ نظر سے اس کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ الفاظ کے لحاظ سے انہوں نے اس کے احکام کی عام اور خاص دو قسمیں کیں اور ان کو علیحدہ علیحدہ تفصیل سے بتلایا۔ مثلاً ایک باب میں انہوں نے یہ بات بتلائی ہے کہ بعض آیات کے الفاظ عام ہیں اور ان سے مراد بھی عام ہے، لیکن اس میں خاص بھی داخل ہے۔ دوسرے باب میں وہ کہتے ہیں کچھ آیات ایسی بھی ہیں جن کے الفاظ ظاہر میں عام ہیں، لیکن وہ عام و خاص دونوں پر حاوی ہیں۔ تیسرے باب میں انہوں نے یہ بتلایا ہے کہ بعض آیات کے الفاظ ظاہر میں عام ہیں لیکن ان کا مصداق خاص ہے۔ ان تینوں قسموں کی انہوں نے قرآن مجید سے شائیں بھی پیش کی ہیں (۹)۔

قرآن مجید کے احکام کی ایک اور تقسیم معنی و مفہوم کے لحاظ سے بھی کی ہے۔ بعض آیات وہ ہیں جن کے مفہوم کا تعین ان کے سیاق سے ہوتا ہے۔ آیات کی ایک صنف وہ ہے جن کے الفاظ سے ان کا باطن مراد ہے نہ کہ ظاہر۔ تیسری قسم کی وہ آیات ہیں جن کے الفاظ عام ہیں، لیکن سنت نے یہ بتلایا کہ ان کا مصداق خاص ہے۔ ان تینوں قسموں کی بھی انہوں نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں (۱۰)۔

امام شافعی کی یہ تقسیم قرآن مجید کے احکام سمجھنے کے لئے نہایت اہم ہے، کیوں کہ قرآن مجید مختلف مقامات پر مختلف پیرائے بیان اختیار کرتا ہے، اگر ہم ہر موقع پر اس کے ظاہری الفاظ سے وہی مفہوم لے لیں تو وہ صحیح نہ ہو گا۔ تاخیر دور کے علماء اصول نے بھی اس عام و خاص کی تقسیم کو اپنایا ہے، اور اس پر اضافے کئے ہیں۔ امام شافعی نے قرآن مجید سے متعلق مسئلہ نسخ پر بھی تفصیل سے لکھا ہے۔ اور اس پر کئی ابواب قائم کئے ہیں۔ جمہور کے مسلک سے ہٹ کر ان کی رائے یہ ہے کہ قرآن سے سنت اور سنت سے قرآن مفید و خیر نہ ہو سکتا۔

بلکہ قرآن صرف قرآن سے اور سنت صرف سنت سے منسوخ ہو سکتی ہے۔ ہم نے ایک علیحدہ مقالہ میں منسوخ میں ان کے دلائل کا جائزہ لیا ہے۔

— (۲) : —

ایک اور اہم مسئلہ جو امام شافعی اور قدیم مکاتب فقہ کے درمیان ماہہ النزاع رہا ہے، وہ تصور سنت ہے۔ موطا مالک، الرد علی سیر الاذنی، کتاب الخراج، امام محمد کی تصانیف، اور کتاب الامام میں امام شافعی کے سنت کے مسئلہ میں مناظرے پڑھنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدیم مکاتب فقہ کا موقف یہ تھا کہ سنت میں حدیث کے علاوہ مسلمانوں کا عمل، مقامی رواج و روایات، اور سیاسی حکام کے نافذ کردہ قوانین بھی داخل ہیں (۱۱)۔ امام شافعی نے اس کے خلاف آواز اٹھائی، اور اس نقطہ نظر کی سختی سے مخالفت کی (۱۲)۔ اس کے علاوہ انہوں نے خبر الواحد سے استدلال پر زور دیا، اور اس کی حجیت قرآن، حدیث اور عقل سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ امام شافعی کا رسالہ میں خبر الواحد پر مستقل باب قائم کرنا اور اپنے مخالفین کے موقف کو رد کرنا اس بات کو صاف ظاہر کرتا ہے کہ ان سے پہلے خبر الواحد سے استدلال اتنا عام نہیں تھا جتنا ان کے بعد ہوا۔ نیز خبر الواحد سے استدلال پر بحث و تمحیص اور امام شافعی کے اس موضوع پر مناظرے اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ مسئلہ امام شافعی اور قدیم مکاتب فقہ کے درمیان ماہہ النزاع تھا۔ امام شافعی سے پہلے مقامی تعاملی علاقائی اجماع کو براہ سبب حاصل تھی، وہ ان کے بعد ختم ہو گئی۔ اور اس کی جگہ خبر الواحد نے لے لی۔

امام شافعی پہلے فقہی مفکر معلوم ہوتے ہیں جنہوں نے انتہائی خدمت مند سے خبر الواحد کی حمایت کی۔ اور اس کے اثبات میں پورا زور صرف کر دیا۔ رسالہ میں اس کی حجیت و اثبات پر دو باب قائم کئے ہیں، اور کتاب الامام میں اس پر تفصیل سے گفت گو کی ہے۔ خبر الواحد کی حجیت پر انہوں نے کثرت سے دلائل دیئے ہیں جن کو ہم یہاں نقل نہیں کر سکتے۔ ان میں سے ہمارے نزدیک جو اہم ہیں ان کو مختصر طور پر بیان کیا جاتا ہے۔

(۱) خبر الواحد کے اثبات میں امام شافعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی متعدد احادیث پیش کرتے ہیں جن میں آپ نے حدیث کو یاد کرنے اور اس کو پہنچانے کی تاکید فرمائی ہے یا ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو سنت کو پس پشت ڈال کر تنہا قرآن پر اکتفا کرنا چاہتے ہیں (۱۳)۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث سے جو حجیت حدیث ضرور ثابت ہوتی ہے، نیز حدیث کو یاد کرنے اور اس کی اشاعت کی اہمیت معلوم ہوتی ہے۔ اور خبر الواحد ان سے نعمنا استدلال بھی کیا جاسکتا ہے۔ لیکن یہ احادیث خبر الواحد کے اثبات کے لئے

خصوصی طور پر آپ نے نہیں فرمائیں۔ کیوں کہ یہ مسئلہ اس دور میں زیر بحث نہیں تھا۔

(۲) اس سلسلہ میں امام شافعی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے ان واقعات سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں آپ نے ایک شخص کی خبر کو قبول فرمایا تھا۔ بعض صحابہ اور متقدمین فقہاء نے اس دلیل سے اختلاف کیا ہے۔ اور نقل خبر کے لئے کم از کم دو افراد کی شرط لگائی ہے۔ یہ حضرات درحقیقت روایت حدیث کو بھی شہادت پر قیاس کرتے ہیں۔ امام شافعی ان کے اس خیال کی سختی سے تردید کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ روایت حدیث مستقل اور علیحدہ چیز ہے۔ اس کو شہادت پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ کیوں کہ قیاس اصل کے مقابلہ میں ضعیف ہوتا ہے۔ نیز شہادت بھی ہمیشہ دو ہی آدمیوں کی نہیں ہوتی۔ وہ حضرت عثمان اور زید بن ثابت کا عمل اس سلسلہ میں پیش کرتے ہیں جنہوں نے عورتوں کے بعض مسائل میں ایک عورت کی گواہی قبول کر لی تھی (۱۴)۔ اپنے مخالفین کے اس قیاس کو امام شافعی ایک عقلی دلیل سے بھی توڑتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ شہادت کا اثر دوسروں پر پڑتا ہے۔ خود اس کی ذات پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ مثلاً قرضہ کی ادائیگی یا یتیم کا پرہیز پر سزا کا تعلق دوسروں سے ہوتا ہے، گواہ سے نہیں، اس کے برخلاف حدیث کے معاملہ میں روایت کرنے والا اور سننے والا دونوں برابر ہیں۔ حدیث پر عمل جیسے سننے والوں کے لئے ضروری ہے۔ روایت کرنے والے کے لئے بھی ضروری ہے۔ اس لئے شہادت پر قیاس درحقیقت قیاس مع الفارق ہے۔ اسی سلسلہ میں وہ ایک دوسری عقلی دلیل بھی پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث کا راوی حالات سے متاثر ہو کر نہیں بدلتا، لیکن ایک گواہ حالات سے متاثر ہو کر بدل جاتا ہے۔ مثلاً ایک جھوٹا آدمی موت کے ڈر سے سچ بول سکتا ہے اور اس سچ کی وجہ سے لوگ اس پر اعتماد کرنے لگتے ہیں، لیکن یہ ممکن ہے کہ حالات بدلتے ہی وہ جھوٹ بولنا شروع کر دے یا نقل واقعہ میں وہ بے احتیاطی سے کام لینے لگے۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جب لوگ ایسے ناقابل اعتبار آدمی پر خاص حالات میں اعتماد کر سکتے ہیں تو محدثین پر ان کے تقویٰ و صداقت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اعتماد کرنا چاہیے (۱۵)۔ ان دونوں عقلی دلیلوں سے امام شافعی اپنے مخالفین کے اس خیال کی تردید کرتے ہیں کہ روایت حدیث اور شہادت ایک چیز ہیں۔ امام شافعی کا مناظر اس سلسلہ میں ان سے دریافت کرتا ہے کہ بعض اوقات وہ ایک شخص کی شہادت تو مان لیتے ہیں، لیکن حدیث قبول نہیں کرتے۔ اس کا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ مسلمانوں

کے درمیان حدیث کی اہمیت اور اُس کے بلند مقام ہونے کی وجہ سے وہ اس کی روایت نہیں مانتے۔ بلکہ وہ ایسے مادل اور ثقہ راوی کی روایت بھی ترک کر دیتے ہیں جس کو حدیث کے نہ الفاظ یاد ہوں، اور نہ وہ اس کا مفہوم سمجھتا ہو (۱۶)۔

(۳) خبر الواحد کی حجیت کے سلسلہ میں امام شافعی ان سب واقعات کو نقل کرتے ہیں جن میں انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث پہنچنے پر اپنی رائے کو ترک کر دیا تھا۔ ان واقعات سے وہ چند نتائج اخذ کرتے ہیں۔ اول یہ کہ خبر الواحد محبت ہے، خواہ اس کی تائید مسلمانوں کے عمل سے ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔ دوم یہ کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو سابق عمل یا رائے کو ترک کر دینا چاہیے (۱۷)۔

(۵) خبر الواحد کے خلاف جب حضرت عمرؓ کا عمل استدلال میں پیش کیا گیا تو امام شافعی نے جواب دیا کہ حضرت عمرؓ خبر الواحد ماننے کے لئے دو آدمی ضروری سمجھتے تھے۔ اس کی ان تینوں وجہوں میں سے کوئی وجہ ضرور ہوگی۔ اول یہ کہ شاید اپنے مزید اطمینان کے لئے وہ ایسا کرتے ہوں۔ کیونکہ عدالتی مقدمات میں کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ دو گواہوں کی گواہی کے بعد بھی مزید تاکہ اور اطمینان کے لئے تیسرا گواہ بھی طلب کیا جاتا ہے۔ دوم یہ کہ شاید وہ راوی کو نہ جانتے ہوں، اس لئے ایسے آدمی کی گواہی چاہتے ہوں جس کے بارے میں انہیں علم ہو۔ تیسرے ممکن ہے کہ وہ راوی ہی ان کے نزدیک قابل اعتماد نہ ہو۔ اس کے بعد امام شافعی اس قسم کی روایات نقل کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے احتیاطاً ایسا کیا تھا، ان کا یہ اصول یا متقل دستور نہیں تھا (۱۸)۔

(۵) ایک دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کو منابرہ کی ممانعت کے بارے حدیث پہنچی تو انہوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا۔ اور اپنی رائے کو استعمال نہیں کیا۔ اور انہوں نے یہ استدلال نہ کیا کہ یہ وہ عمل ہے جس پر آج تک کسی نے اعتراض نہیں کیا، اور یہ عمل قدیم سے چلا آ رہا ہے۔ یہ درحقیقت اہل مدینہ پر تعریف ہے، جو خبر الواحد کے مقابلہ میں تعامل مدینہ کو پیش کرتے تھے (۱۹)۔

(۶) ان کا خیال ہے کہ قدیم سے لوگ خبر الواحد سے استدلال کرتے آئے ہیں، اور بعد کی نسلوں نے بھی اس پر عمل کیا ہے۔ اہل مدینہ کو وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ جب اجماع کا علم ہمیں خبر الواحد سے ہوتا ہے، تو حدیث میں خبر الواحد محبت کیوں نہیں ہے؟ (۲۰)۔

امام شافعی کے دور میں اُن کے مخالفین خبر الواحد کے مقابلہ میں اجماع، تعامل اُمت اور معروف احادیث پر زور دیتے تھے۔ اس سلسلہ میں امام شافعی کے ان سے مناظرے کتاب الام میں کثرت سے مذکور ہیں۔ اس نوع کے مناظرے کا ایک حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ اس میں امام شافعی نے اجماع کے مقابلہ میں خبر الواحد کی فوقیت کو ثابت کیا ہے۔

وہ اپنے فریقی مخالف سے پوچھتے ہیں کہ کیا کسی شخص کی جان و مال لینا حرام ہے؟ وہ جواب دیتا ہے جی ہاں۔ پھر دریافت کرتے ہیں کہ اگر دو آدمی اس کی گواہی دیں کہ اس نے قتل کیا ہے یا مال چھینا ہے، پھر بھی اس کی جان و مال محرم ہوں گے۔ وہ جواب دیتا ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا اور مال و ثناء کو واپس دلایا جائے گا۔ امام شافعی اس سے پوچھتے ہیں کہ کیا گواہ جھوٹی شہادت بھی دے سکتے ہیں؟ اس کا وہ اثبات میں جواب دیتا ہے۔ امام شافعی یہ مقدمات قائم کر کے اس کو یہ الزام دیتے ہیں وہ ایک یقینی چیز کو غیر یقینی چیز سے مباح کر رہا ہے۔ جان و مال جن کی حفاظت کا حکم یقینی ہے (حاطہ) ان کو محض دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر جو جھوٹ بھی بول سکتے ہیں (غیر حاطہ) مباح کر رہا ہے۔ اس کا جواب مناظرہ دیتا ہے کہ ہمیں شہادت قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ امام شافعی اس سے دریافت کرتے ہیں کہ کیا قتل پر شہادت قبول کرنے کا حکم صراحۃ قرآن مجید میں موجود ہے۔ اس کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ صراحۃ تو مذکور نہیں، استدلالاً اس کا مفہوم نکلتا ہے۔ اس پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ قتل کے علاوہ دوسری چیز کا بھی مفہوم نکل سکتا ہے کیوں کہ قتل کی صورت میں دیت اور قصاص دونوں کا احتمال ہے۔ اس کے جواب میں وہ کہتا ہے کہ اس بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ قتل کی صورت میں دو آدمیوں کی گواہی پر قتل کیا جائے گا۔ اس جواب پر امام شافعی اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ جس معنی و مفہوم پر مسلمانوں کا اجماع ہے وہ قرآن سے نکلتے ہیں۔ نیز یہ کہ مائۃ السنین کتاب اللہ کے معنی و مفہوم میں غلطی نہیں کر سکتے، اگرچہ افراد سے غلط ہو سکتی ہے۔ اس اعتراف کے بعد امام شافعی اس سے فرماتے ہیں: اراک تد رجعت الی قبول الخبر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والاجماع دونہ۔ میں سمجھتا ہوں کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ماننے کی طرف اب لوٹ آئے ہو۔ حالانکہ اجماع کا درجہ تو اس سے کم ہے۔ وہ جواب دیتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ماننا تو میرے لئے ضروری ہے (۲۱)۔

امام شافعی کے اس قسم کے مناظروں سے ان کے قدر کی تاریخ پر کافی مدد شنی پڑتی ہے۔ اس سے

معلوم ہوتا ہے جوں جوں حدیث کی روایت بڑھتی جا رہی تھی، خبر الواحد سے استدلال پر زور بھی بڑھتا جا رہا تھا۔ اس کی مخالفت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ خبر الواحد سے استدلال قدیم طریق استدلال اور عام دستور کے خلاف تھا۔ یہاں مسئلہ حدیث ماننے یا نہ ماننے کا نہ تھا۔ بلکہ معروف، معمول بہا، اور مجتمع علیہا احادیث اور خبر الواحد سے استدلال میں نزاع تھا۔ اس کی تائید امام ابو یوسف کی کتاب الرد علی سیر الاوزاعی سے بھی ہوتی ہے جس میں وہ معروف سنت پر زور دیتے ہیں۔ خبر الواحد سے استدلال اس دور میں قدیم دستور کے خلاف تھا۔ اس لئے امام شافعی کو اس کی حجیت کو ثابت کرنے کے لئے کثرت سے دلیلیں دینا پڑیں، اور بار بار یہ کہنا پڑا کہ سلف کا قدیم سے اس پر عمل چلا آ رہا ہے، اور خبر الواحد سے استدلال پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔

(باقی)

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ فخر الدین الرازی۔ مناقب امام الشافعی، مطبوعہ قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۵۶-۵۷۔
- ۲۔ ابو یوسف۔ الرد علی سیر الاوزاعی، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۵۷ھ۔ ص ۲۱۔
- واما قول الاوزاعی، علی هذا كانت أئمة المسلمين فيما سلف، فهذا كما وصف من أهل الحجاز، وراى بعض مشايخ الشام، ممن لا يحسن الوضوء، ولا التحدث ولا أصول الفقه — منع هذا، فقال الاوزاعی، بهذا مضت السنة۔
- ۳۔ ابن الندیم۔ الفہرست۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۸ھ۔ ص ۲۸۸۔ (۴) ایضاً ص ۲۸۶۔
- ۵۔ ملاحظہ ہو مقدمہ بر اصول السرخسی، تحقیق مولانا ابوالوفاء افغانی۔ مطبوعہ حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ھ۔ ص ۳۔
- ۶۔ شبیر احمد خان غوری۔ اسلام میں علم و حکمت کا آغاز۔ ماہنامہ معارف۔ اعظم گڑھ، ج ۸۹۔
- شمارہ ۳۔ ماہ اپریل ۱۹۶۲ء۔ ص ۲۸۷۔ بحوالہ ابو بلال عسکری، کتاب الادوات۔
- ملا، شیعہ کا خیال ہے کہ امام باقر (متوفی ۱۳۷ھ) اور امام جعفر صادق (متوفی ۱۶۵ھ) نے سب سے پہلے اصول فقہ پر کتابیں لکھیں۔ ملاحظہ ہو، ابو زہرہ، اصول الفقہ، مطبوعہ قاہرہ، ۱۹۵۷ء، ص ۱۴-۱۵۔
- ۷۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ۔ ص ۴۱۔ قال الشافعی: فلیست تنزل

يُأْخِذُ مِنْ أَهْلِ دِينِ اللَّهِ نَازِلَةَ الْأَوَّلَىٰ فِي كِتَابِ اللَّهِ جَلَّ شَأْؤُهُ السَّيْلُ عَلَى سَبِيلِ الْهَدَىٰ نِيحًا۔

۸۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۵-۱۰۔

یہ بات واضح رہے کہ امام شافعی شخصی تقلید کے سخت خلاف ہیں۔ کتاب الام میں متعدد مقامات پر انہوں نے اس کی مذمت کی ہے۔ امام مزنی اپنی مختصر کا آغاز شخصی تقلید کی مخالفت سے متعلق امام شافعی کے ایک قول سے کرتے ہیں۔

۹۔ ایضاً ص ۱۰-۱۱۔ (۱۰) ایضاً ص ۱۱-۱۲۔

۱۱۔ 'نگرد نظر' کے سابقہ شماروں میں ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کے مضامین اس موضوع پر تفصیل سے شائع ہو چکے ہیں۔

۱۲۔ قدیم مکاتب فقہ کا سنت کے بارے میں موقف اور ان کے خلاف امام شافعی کے دلائل کا ہم نے اپنی کتاب مدراسم میں اصول فقہ میں تفصیل سے جائزہ لیا ہے۔ یہ ایک مستقل موضوع ہے۔ اس لئے یہاں اختصار سے کام لیا گیا ہے۔

۱۳۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۵۵۔

۱۴۔ ایضاً۔ ص ۵۲-۶۰۔

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۵۴۔

۱۶۔ ایضاً۔ ص ۵۳۔

۱۷۔ ایضاً۔ ص ۵۸-۵۹۔

۱۸۔ ایضاً۔ ص ۵۹-۶۰۔

۱۹۔ ایضاً۔ ص ۶۱۔

۲۰۔ ایضاً۔ ص ۶۳۔

۲۱۔ امام شافعی۔ کتاب الام۔ مطبوعہ قاہرہ۔ ۱۳۲۴ھ۔ ج ۲۔ ص ۲۵۲۔

اصول فقہ اور امام شافعیؒ

(مولانا احمد حسن)

(۲)

امام شافعیؒ خبر الواحد کی شد و مد سے حمایت ضرور کرتے ہیں، لیکن وہ اس میں آزادی کے تامل نہیں ہیں۔ اصول فقہ میں جیسے انھوں نے قیاس کے اصول بنائے اور ان کو آزاد نہیں چھوڑا۔ اسی طرح خبر الواحد کے لئے بھی حد بن دیاں لگیں، اور متعدد اصول وضع کئے (۱)۔ خبر الواحد کا اُس دور میں کیوں کہ اتنا رواج نہیں تھا جتنا بعد میں ہوا، اس لئے اس میں احتیاط ان کے نزدیک نہایت اہم تھی۔ اس بارے میں انہوں نے جو حدود مقرر کئے، اور جو اصول بنائے ان میں سے بعض اہم یہاں بیان کئے جاتے ہیں۔

متن سے زیادہ سند پر انھوں نے زور دیا۔ خبر الواحد کی سند ان کے نزدیک متصل ہونا ضروری تھی، جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہو۔ اسی لئے وہ منقطع احادیث کو قبول نہیں کرتے۔ مراسیل میں بھی کبار تابعین کے مراسیل کے علاوہ دوسروں کی مرسل روایتیں نہیں مانتے۔ ان سے پہلے چون کہ سند پر زیادہ زور نہیں تھا، اور اہل عراق و اہل مدینہ کی روایتیں زیادہ تر مرسل و منقطع تھیں، اس لئے بہت سی روایتوں کو انہوں نے تسلیم نہیں کیا۔ تاہم منقطع و مرسل روایتوں سے مفرک نہ تھا اس لئے انہوں نے اس قسم کی روایتوں کے لئے بھی کچھ اصول وضع کئے، جن کی تفصیل آگے آئے گی۔ مادی کے لئے بھی انھوں نے کچھ شرائط مقرر کئے، مثلاً وہ ثقہ ہو، روایت حدیث میں راست گوئی کے لئے مشہور ہو۔ جو حدیث بیان کرے، اس کو سمجھتا ہو۔ لفظوں کے الٹ پھیر سے جو معنی میں تبدیلی ہو سکتی ہے، اس سے بھی واقف ہو۔ روایت باللفظ بیان کرتا ہو، صرف مفہوم روایت نہ کرتا ہو۔ روایت باللفظ کی شرط انہوں نے اسی لئے لگائی تاکہ روایت بالمعنی کی صورت میں مادی غیر شعوری طور پر حلال کو حرام اور حرام کو حلال نہ بنا دے۔ مادی حدیث کو خواہ حفظ سے بیان کرے یا کتاب سے دونوں صورتوں میں اس کو حدیث یاد ہونا چاہیے۔ اگر دوسرے حفاظ حدیث بھی اس روایت میں شریک

ہوں، تو اس کی روایت ان کی روایت کے موافق ہونا چاہیے۔ راوی مدلس نہ ہو کہ جس شخص سے اس کی ملاقات ہوئی ہو لیکن اس سے حدیث نہ سنی ہو، وہ اس کو بیان کرے۔ اس طرح وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی حدیث بھی بیان کر سکتا ہے جس کے خلاف ثقات آپ سے روایت کرتے ہیں۔ اسی قسم کے شرائط کے ساتھ وہ خبر الواحد کو اس (خبر الخاصۃ) کی روایت کی اجازت دیتے ہیں (۲)۔ یہ بات واضح رہے کہ امام شافعی خبر الواحد کو اس روایت کے برابر نہیں سمجھتے جس پر اجماع ہو، اس کا سبب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ خبر الواحد کی روایت میں (ان جسد شرائط پورے ہونے کے باوجود) غلطی بھی ہو سکتی ہے۔ اس لئے صرف ظاہراً اس کو صحیح سمجھتے ہیں۔ لیکن مجتہع علیہ روایت پر ظاہراً و باطناً صحت کا حکم لگاتے ہیں (۳)۔

امام شافعی کے زمانہ میں خوارج اور معتزلہ (اہل الکلام) نے حدیث پر اس لئے اعتراضات کئے کہ اس میں تضاد بہت پایا جاتا تھا (۴)۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک احادیث میں تضاد کوئی ایسی قلت نہ تھا جس کی بنا پر وہ حدیث کو ساقط کر دیتے۔ انہوں نے اپنی کتاب الرسالہ میں اس قسم کے کئی باب قائم کئے ہیں جن میں متضاد حدیثوں میں موافقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان میں سے بعض کی مختلف تعبیرات بیان کی ہیں، بعض کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف احوال پر محمول کیا ہے، اور بعض کو منسوخ مانا ہے۔ مثلاً ربنا فضل اور ربانیۃ کی احادیث کے تضاد کو وہ اس طرح رفع کرتے ہیں کہ ممکن ہے حضرت اسامہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف جملوں کے تبادلہ کے بارے میں دریافت کیا ہو جس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ انما الربانی النبیۃ یا انہوں نے پہلے کوئی آپ سے سوال کیا ہو جس کا جواب آپ نے یہ دیا۔ انہوں نے جواب تو نقل کر دیا اور سوال یاد نہ رہا یا اس میں انہیں شک تھا۔ اس کے بعد وہ کہتے ہیں کہ ربنا فضل وال حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے حضرت اسامہ کی حدیث کی نفی ہوتی ہے، اس لئے یہ دونوں ایک دوسرے کے موافق ہیں (۵)۔ نماز میں پڑھی جانے والی مختلف دعاؤں کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر متعدد روایات سے ایک ہی مفہوم نکلتا ہو، چاہے الفاظ مختلف ہوں۔ مثلاً تشہد کی مختلف روایتوں میں سے وہ اس روایت کو اختیار کرتے ہیں جو حضرت عمرؓ نے منبر پر بیٹھ کر صحابہ کو سکھائی تھی۔ دوسری روایات کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ ان سب کے الفاظ سے خدا کی عظمت و کبریائی ظاہر ہوتی ہے، اس لئے ان میں سے کسی کو بھی اختیار کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں وہ کسی تابعی کا قول نقل کرتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے صحابہ سے ملا، ان میں سے مختلف لوگوں کی دعاؤں کا

مفہوم تو ایک تھا، لیکن الفاظ مختلف تھے۔ میں نے ایک صحابی سے اس کا ذکر کیا۔ انہوں نے جواب دیا: لا بأس بہ ما لہم یحل معنی، جب تک معنی نہ بدلیں اس میں کوئی حرج نہیں ہے (۷)۔

ایک ہی مفہوم کی مختلف روایتوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کے بارے میں امام شافعی نے بہت سے اصول وضع کئے ہیں۔ ایسی روایتوں میں سے وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جو قرآن کے موافق ہو، قرآن کے ساتھ موافقت ان کی نظر میں حدیث کی صحت کی دلیل ہے۔ اگر یہ شرط بھی نہ پائی جائے تو پھر وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جس کی سند میں کوئی مشہور محدث راوی ہوں۔ یا راوی حفظ میں معروف ہوں۔ اگر یہ بات بھی موجود نہ ہو تو وہ اس روایت کا انتخاب کرتے ہیں جو دریا اس سے زیادہ سندوں سے مروی ہو۔ یا پھر اس کو قبول کرتے ہیں جو قرآنی تعلیمات کی روح یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معروف سنت کے موافق ہو۔ یہ سب شرائط بھی نہ پائے جاتے ہوں تو وہ اس روایت کو ترجیح دیتے ہیں جس کو عام اہل علم جانتے ہوں یا جو قرین قیاس ہو۔ آخر میں ان کے نزدیک وہ حدیث قابل قبول ہے جس پر اکثر صحابہ کا عمل ہو (۸)۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ کوئی صحیح حدیث قرآن کے خلاف نہیں ہو سکتی۔ ان کے مخالفین ان کے سامنے اسی متعدد احادیث پیش کرتے ہیں جو بظاہر قرآن کے خلاف ہیں۔ امام شافعی تفصیل سے ان کی قرآن کے ساتھ موافقت جھکا کر یہ کہتے ہیں کہ یہ قرآنی تعلیمات کی وضاحت کرتی ہیں (۹)۔ امام ابو یوسف حدیث کی صحت کے لئے قرآن کے ساتھ اس کی موافقت ضروری سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ ایک حدیث بھی پیش کرتے ہیں جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اصول کی وضاحت فرمائی ہے (۱۰)۔ امام شافعی ان کے اس اصول سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس سے بہت سے ایسے مسائل کی تردید ہوتی ہے جن کو ابو یوسف نے خود بھی تسلیم کیا ہے۔ مثلاً مسیح علی النضین کی ابا حبت، اپنی بیوی کی چھو بھی کے ساتھ (اس کی زندگی میں) نکاح کی حرمت اور پھانڈنے والے جانوروں کے گوشت کی حرمت کو ابو یوسف بھی تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ یہ احکام امام شافعی کے نزدیک قرآن کے خلاف نہیں (۱۱)۔ ہمارا خیال ہے کہ مذکورہ بالا اور دیگر اس قسم کے مسائل جو سنت سے ثابت ہیں، لیکن قرآن کی کسی آیت کے موافق نہیں ہیں، وہ اس لئے قرآن کے خلاف نہیں کہے جاسکتے وہ یا تو قرآنی تعلیمات کی روح اور منشاء کے مطابق ہیں، یا پھر قرآن نے احکام کے سلسلہ میں جو بنیادی اصول اور نقطہ نظر پیش کیا ہے، اس کے موافق ہیں۔ اس لئے امام شافعی کا یہ اعتراض صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

منقطع و مرسل احادیث کے لئے بھی امام شافعی نے بہت سے اصول بتائے ہیں۔ ان کا مناظر ان

سے منقطع حدیث کی حجیت اور اس کی تفصیلات پوچھتا ہے۔ وہ جواب دیتے ہیں کہ منقطع حدیث کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں۔ جو تابعی براہ راست رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث منقطعاً روایت کرے، اس میں ہمیں بہت سی باتیں دیکھنا ہوں گی۔ مثلاً یہ کہ اگر اسی کے ہم معنی روایت معتبر حافظ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کرتے ہیں تو یہ صحت روایت کی دلیل ہے۔ اگر اس کی تائید ثقات و حفاظ حدیث کی متصل روایت سے نہیں ہوتی، تو پھر یہ دیکھیں گے کہ اس کی توثیق دوسرے معتبر راویوں کی مرسل روایت سے ہوتی ہے یا نہیں، اگر ہوتی ہے تو اس کو قبول کیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت پہل صورت سے ضعیف ہوگی۔ اگر ممکن ہو تو صحابہ کے اس موضوع پر ایسے اقوال دیکھیں گے جو انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کئے ہوں۔ اگر یہ منقطع حدیث آپ کے کسی قول کے موافق ہے، تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس مرسل حدیث کی کوئی صحیح اصل ضرور ہے۔ اسی طرح اگر عام اہل علم بھی اسی طرح فتویٰ دیتے ہوں جو اس مرسل حدیث سے نکلتا ہے، بشرطیکہ مہجول اور نامعتبر نہ ہوں، تو یہ بھی مرسل کی صحت کی دلیل ہے۔

امام شافعی اگرچہ مذکورہ بالا شرائط کے ساتھ منقطع و مرسل احادیث کو مانتے ہیں، تاہم وہ ان کو ضعیف سمجھتے ہیں، اور ان کو وہ درجہ نہیں دیتے جو متصل سند والی احادیث کا ہے۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ راوی نے کسی نامعتبر راوی سے یہ حدیث سنی ہو، اور جب اس کا نام سامنے آئے تو وہ نیز ثقہ نکلے۔ اسی طرح اگر کسی مرسل حدیث کی تائید دوسری مرسل روایت سے ہوتی ہو، تو اس میں یہ احتمال ہے کہ دونوں کا ماخذ ایک ہی ہو، اور جب اس کا نام معلوم ہو تو ممکن ہے اہل علم اس کی روایت کو قبول نہ کریں۔ ایسے ہی اگر کسی صحابی کے قول سے مرسل حدیث کی تائید ہوتی ہو تو یہ بھی اس کی صحت کی دلیل نہیں ہے، کیوں کہ اس میں یہ امکان ہے کہ راوی سے صحابی کا قول سمجھتے میں غلطی ہوئی ہو۔ اور یہی احتمال فقہار کی رائے کے ساتھ فقہاء میں بھی باقی رہتا ہے۔

مذکورہ بالا اصول و قواعد ان کبار تابعیوں کی مرسل روایتوں کے بارے میں ہیں جن کو صحابہ کے ساتھ رہنے کا کافی موقع ملا ہو۔ رہے صغار تابعی یا ان کے بعد کے لوگ تو امام شافعی ان کی مرسل روایتیں قطعاً مانتے کئے تیار نہیں اس کی وہ چند جہیں بتلاتے ہیں۔ اول یہ کہ وہ رواد سے حدیث اخذ کرنے میں محتاط نہیں تھے، دوم یہ کہ ایسے دلائل بھی ملے ہیں کہ جن راویوں سے انہوں نے حدیث نقل کی تھی، وہ ضعیف تھے۔ سوم یہ کہ ان کی روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے اور کثرت اختلاف کی صورت میں جس راوی سے حدیث ملے ہے اس کے ضعف و دوہم کا

امکان ہے۔ مرسل احادیث میں ان شبہات اور حزم و احتیاط کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ بہت سی احادیث کو انہوں نے جانچا اور ان میں بہت سی کمزوریاں پائیں۔ نیز یہ کہ ان کے دور میں راویوں نے تساہل سے کام لینا شروع کر دیا تھا۔ انہیں مرسل احادیث میں بعض ایسی روایتیں بھی ملیں جن کے رواۃ کی ان سے بہتر روایات تک اہل علم نے قبول نہیں کی تھیں۔ اس کے علاوہ انہیں بعض مثالیں ایسی بھی ملیں جن میں راوی نے اپنے ہم خیال ضعیف راوی کی حدیث قبول کر لی تھی، اور اپنے مخالف ثقہ راوی کی حدیث نہیں لی تھی (۱۱)۔

یہ بات تعجب خیز ہے کہ امام شافعی نے اصول حدیث کے سلسلہ میں اتصال سند پر انتہائی زور دیا ہے، لیکن اپنی تصانیف میں وہ ایسی احادیث کثرت سے روایت کرتے ہیں جن کی سند منقطع ہے، متعدد مقامات پر وہ یہ کہہ کر سند شروع کرتے ہیں کہ ایک ثقہ راوی نے ہم سے یہ بیان کیا، اور راوی کا نام نہیں لیتے (۱۲)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اتصال سند کا معیار محض یہی تھا، اس پر وہ خود بھی سختی سے عمل نہ کر سکے۔

ہمارا خیال ہے کہ امام شافعی نے منقطع و مرسل احادیث کو جانچنے کے یہ اصول اس لئے تفصیل سے بتائے کہ ان سے پہلے متصل سند سے روایت کا رواج نہیں تھا۔ موطا مالک، موطا محمد، کتاب الآثار، کتاب الخراج اور اسی قسم کی دوسری اس دور کی تصانیف سے معلوم ہوتا ہے کہ منقطع و مرسل روایات کو عام طور پر قبول کیا جاتا تھا، امام شافعی نے درحقیقت عام روش سے ہٹ کر ایک نیا اصول پیش کیا۔ اور سند کو حدیث کی صحت کا معیار بنایا۔ ان کے بعد سے خبر الواحد کے رواج کے ساتھ ساتھ اتصال سند پر بھی زور دیا جانے لگا۔ یہ بات قابل ملاحظہ ہے کہ سند حدیث کو پرکھنے کا ایک جزوی معیار بن سکتی ہے، لیکن متن پر کھن اس سے کم اہمیت نہیں رکھتا۔ قرون وسطیٰ میں متن کو جانچنے کے بھی اصول وضع کئے گئے، لیکن تا سنیعت کو زیادہ اہمیت نہیں دی گئی۔ اسی لئے حدیث کے مجموعوں میں بعض ایسی احادیث نظر آتی ہیں جن پر تاریخی طور پر شبہات کئے جاتے ہیں۔ ہمارے خیال میں امام شافعی سے پہلے اتصال سند پر اس لئے زور نہیں تھا کہ متقدمین کے نزدیک وہ حدیث زیادہ صحیح و قوی مانی جاتی تھی جو عام طور پر معروف ہو اور لوگ اس پر عمل کر رہے ہوں۔ اسی کو امام ابو یوسف السنۃ المعروفہ اور ان کے بعض معاصرین السنۃ المجمعۃ علیہا کہتے ہیں۔ اس سلسلہ میں ہم یہاں ابی قحکم (توفی ۱۹۱) کا ایک حدیث پر تبصرہ پیش کرتے ہیں جس سے اس دور میں حدیث کے اخذ و قبول کے معیار پر روشنی پڑتی ہے، ولیٰ کی اجازت سے عورت کے نکاح کے سلسلہ میں جو متفاد روایتیں ملتی ہیں۔ ان میں سے ایک روایت پر

تبرہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:-

قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك الى من عنه اخذنا وادركنا د عمن
ادركوا كان الاخذ بمحققا، ولكنه كغيره من الاحاديث مما لم يصحبه عمل وقد روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم في الطيب في الاحرام وما جاز عنه عليه السلام انه قال: لا يترني الزاني
حين يترني وهو مومن ولا يسرق وهو مومن وقد انزل الله حده على الايمان وقطعه
على الايمان وروى عن غيره من اصحابه اشياء ثم لم تشتد ولم تقو وعمل بغيرها واخذ
عامة الناس والصحابه بغيرها فبقى الحديث غير مكذب به ولا محمول به، وعمل بغيره
مما صحبه الاعمال واخذ به، تابعوا صاحب النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة واخذ من
التابعين على مثل ذلك من غير تكذيب ولا مرد وروى فيقول ما ترك العمل به ولا يكذب
به ويعمل بما عمل به وليصدق به (۱۳)

ترجمہ:- یہ حدیث ہمارے پاس ضرور پہنچی ہے، اگر ساتھ ہی ہمیں اس حدیث پر ان لوگوں سے عمل
بھی پہنچتا جو ہم نے اور انہوں نے یہ روایت کی ہے، تو اس کو قبول کرنا ٹھیک ہوتا۔ لیکن دوسری احادیث
کی طرح اس کے ساتھ بھی عمل مروی نہیں ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے احرام کے وقت خوشبو لگانے
کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں۔ اسی طرح آپ سے یہ روایت بھی نقل کی جاتی ہے کہ آپ نے فرمایا:
کوئی زانی جب زنا کرتا ہے تو حالت زنا کے وقت وہ مومن نہیں رہتا، اور کوئی چور جب چوری کرتا ہے تو
سرکہ کی حالت میں وہ مومن نہیں رہتا۔ (حالاں کہ یہ قرآن کے مخالف ہے) کیوں کہ خدا نے ایمان کی وجہ
سے ہی اس پر حد مقرر فرمائی ہے، اور ایمان کی بنیاد پر ہی ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کے صحابہ سے ایسی بہت سی چیزیں مروی ہیں، لیکن ان کو عمل سے تقویت حاصل نہ ہو سکی۔ اس لئے
ان کے علاوہ دوسری چیزوں پر اُمت کا عمل رہا۔ عامۃ الناس اور دوسرے صحابہ نے ان روایتوں کے علاوہ
دوسری چیزوں کو قبول کیا۔ لیکن اس قسم کی روایتیں اپنی جگہ باقی رہیں، ان کو نہ کسی نے جھٹلایا اور نہ ہی
ان پر عمل کیا۔ اور عمل ان روایتوں پر کیا جن پر عمل چلا آ رہا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ
سے تابعین نے ان روایتوں کو لیا اور ان سے آگے کے لوگوں نے روایت کیا، لیکن نہ اس کی تکذیب
کی اور نہ ہی رد کیا۔ بلکہ روایت جاری ہے۔ اس لئے جس روایت پر عمل نہ ہو اس کو چھوڑ دیا جائے گا۔

لیکن اس کی تکذیب نہیں کی جائے گی۔ اور اس روایت پر عمل ہو گا جس پر عمل چلا آ رہا ہے اور اس کی تصدیق بھی کی جائے گی۔

اس اقتباس سے حدیث کے ساتھ متقدمین کا طرز عمل واضح ہوتا ہے۔ اور ان کا یہ معیار بظاہر امام شافعی کے معیار سے زیادہ معقول نظر آتا ہے۔ اسناد بلاشبہ مسلمانوں کا شاندار کارنامہ ہے (۱۳)۔ اور اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے اس کو پایہ تکمیل تک پہنچایا، اور اس کے پرکھنے کا حق ادا کر دیا۔ لیکن ابھی متن کا حصہ تشنہ ہے، جس پر مزید کام کرنے کی ضرورت ہے۔

صحیح حدیث کی موجودگی کی صورت میں امام شافعی قطعاً اس کے خلاف ہیں کہ کسی صحابی کا اثر یا کسی تابعی کا قول مانا جائے۔ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا تھا کہ بعض اوقات خود محدثین سے حدیث کی روایت میں غلطی ہو جاتی ہے، اس لئے یہ کس طرح سمجھا جائے کہ ہر حالت میں حدیث ہی قابلِ عمل ہے، امام شافعی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حدیث اور آثارِ دونوں ہی ہمیں روایت کے ذریعہ پہنچتے ہیں، لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ روایت کرتے ہیں اور آثار کو تابعین۔ اس لئے ہم ایک اعلیٰ ماخذ کو چھوڑ کر ادنیٰ کو کیوں اختیار کریں۔ نیز یہ کہ صحیح معنوں میں حجت تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہی ہے، نہ کہ دوسروں کی آراء اور اقوال (۱۵)۔ متقدمین فقہاء کے نقطہ نظر کے خلاف ان کا خیال یہ ہے کہ حدیث فی نفسہ حجت ہے، اس کو عمل سے تقویت کی ضرورت نہیں۔ وہ ان لوگوں پر اعتراض کرتے ہیں جو علم ادنیٰ ماخذ (آثار) سے حاصل کرتے ہیں، حالانکہ علم اعلیٰ ماخذ (حدیث) سے حاصل کرنا چاہیے (۱۶)۔

قدیم مکاتب فقہ میں رائے اور روایت کا امتزاج تھا، بلکہ رائے کا عنصر کچھ غالب ہی نظر آتا ہے، امام شافعی نے خبر الواحد کی حجت کو ثابت کر کے رائے کی شدید مذمت کی۔ اور اس کے مقابلے میں اخبارِ احاد کو اپنا فقہی ماخذ بنایا۔ اپنے معاصر فقہاء کے ساتھ ان کے مناظرے اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ تدمار کے فقہ میں طرز استدلال سے۔ جس میں رائے غالب تھی اور احادیث پر عقلی تنقید بھی شامل تھی۔ وہ ناخوش ہیں، اور ان کے حدیث پر تنقیدی رجحان کو پسند نہیں کرتے۔ ان کا موقف یہ تھا کہ اگر حدیث صحیح ثابت ہو جائے، غالباً صرف اسناد کی رو سے، تو اس کو بلا حوی و چراغ تسلیم کر لیا جائے۔ اہلِ مدینہ کو وہ یہ کہہ کر الزام دیتے ہیں کہ حدیث کے جس حصے پر تم چاہتے ہو، عمل کرتے ہو، اور جس حصے کو چاہتے ہو چھوڑ دیتے ہو، اس لئے تمہارے حدیث کو روایت کرنے سے کیا فائدہ؟ (۱۷)۔ ان کا خیال ہے کہ اہلِ مدینہ جو تعاملِ مدینہ پر زور دیتے ہیں، وہ بے معنی ہے کیوں کہ انہوں نے اپنی

رائے ادا اپنے اقوال کا نام عمل اہل مدینہ رکھا ہوا ہے، اور جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں مسئلہ پر اہل مدینہ کا عمل ہے یا اجماع ہے، اس سے مراد محض ان کے اپنے اقوال ہوتے ہیں (۱۸)۔ چونکہ قدیم مکاتب فقہ میں حدیث اور رائے کی ایک کُل کی سی حیثیت تھی، اور دونوں نے جیسے ماخذ تھے۔ حدیث پر شدید ظاہری اور لفظی وجہ پر امام شافعی زور دیتے ہیں، عمل نہیں تھا، اس طرز فکر نے ان کو حدیث کی حمایت ادا اس کی تائید پر ابھارا۔ چنانچہ اہل مدینہ کو وہ الزام دیتے ہیں کہ ان کا حدیث پر عمل بہت کم ہے:

وما ترکتم منہ (الحدیث) کثیر فی تلیل مارویتم (۱۹)۔

یعنی اول تو تم نے حدیث روایت کیا بہت کم کی ہے، اور (عمل میں) اس کم کا بھی بہت حصہ چھوڑ دیا ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ اہل ظاہر کی طرح فقہی اور قانونی مسائل میں حدیث پر بالکل ظاہری اور لفظی عمل نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی تعبیر اور اطلاق میں یہیں عقل و رائے سے کام لینا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی آیات کی بہ نسبت احادیث کا سیاق اور شان و روم کم معلوم ہے۔ حدیث ہمارے سامنے ایک کلیہ اور قانون کی شکل میں آتی ہے، ادا اس کا پس منظر عام طور پر وہاں بیان نہیں کیا جاتا۔ مثلاً غسل جمعہ کی حدیث کو اگر ظاہری طور پر سمجھا جائے تو اس سے وجوب نکلتا ہے کیوں کہ اس کے الفاظ یہ ہیں: غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم۔ لیکن امام شافعی ہی نے اس کے سیاق و پس منظر پر تفصیل سے بحث کی ہے۔ اور بتایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ اپنے اپنے کاموں سے اگر اسی ہینت میں نماز میں شریک ہو جاتے تھے۔ ان سے لوگوں کی کراہت اور اذاکے پیش نظر آپ نے ان کو غسل کا حکم دیا تھا (۲۰)۔ اس لئے امام شافعی کے نزدیک غسل جمعہ اختیاری ہے (۲۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ امام شافعی حدیث پر ظاہری اور بے چون و چرا عمل کرنے پر زور دیتے ہیں، لیکن وہ خود کثرت سے احادیث کی تعبیر میں عقل و رائے سے کام لیتے ہیں۔ متعدد میں فقہاء کی طرح ان کے یہاں بھی انسائیٹ اور الاتری کا استعمال کثرت سے ملتا ہے۔ متعدد مقامات پر وہ اپنے مخالفین کی دلیل یہ کہہ کر رد کرتے ہیں کہ وہ سنت، آثار اور عقل کے خلاف ہے (۲۲)۔ پانی کی طہارت کے مسئلہ میں وہ اہل عراق پر شدت عقلی اعتراضات کرتے ہیں ادا ان کا عراقی مناظر یہ اعتراف کرتا ہے کہ اہل حجاز کا مسلک اس بارے میں اہل عراق سے زیادہ بہتر ہے۔ (۲۳)۔ ثمن کلب کے مسئلہ میں وہ اہل مدینہ اور اہل عراق پر عقلی شکستہ چینی کرتے ہیں اہل مدینہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کرتے ہیں جس میں آپ نے کتے کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ ان کا مسلک یہ بھی ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے آدمی کا کتا چاک کرے

تو اس کو اس کی قیمت ادا کرنا پڑے گی۔ اہل عراق اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے جس میں کہتے کہ فروخت کرنے کی ممانعت آئی ہے۔ ان کے نزدیک کتاب بھی عام جانوروں کی طرح فروخت کیا جاسکتا ہے۔ ان دونوں نقطہ ہائے نظر کا امام شافعی مقابلہ کرتے ہیں اور اہل عراق کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ اہل عراق جس بات کو کہتے ہیں سوچا سمجھا کر کہتے ہیں۔ ان کو ہم صرف اس حدیث کو نہ ماننے کا الزام دے سکتے ہیں جس کو اہل مدینہ روایت کرتے ہیں۔ اہل مدینہ کے بارے میں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ جس حدیث کو روایت کرتے ہیں، خود اس پر عمل نہیں کرتے۔ کہتے کی زندگی میں جب اس سے انسان کو فائدہ پہنچتا ہے، اس کی خرید و فروخت ان کے نزدیک ناجائز ہے۔ لیکن جب وہ مرجاتا ہے اور اس کی منفعت ختم ہو جاتی ہے، تو اس کی قیمت کو جائز سمجھتے ہیں (۲۴)۔ ان مثالوں سے ہمیں یہ دکھانا مقصود ہے کہ امام شافعی اصول طور پر عقل و رائے کے استعمال کے خلاف نہیں تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کا خیال یہ تھا جب کوئی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو اس کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا چاہیے۔ ذیل میں ہم ان کا ایک قول نقل کرتے ہیں، جس سے اس موضوع پر ان کا نقطہ نظر آسانی سے سمجھ میں آتا ہے، فرماتے ہیں:-

قلت: ان الله تعبد خلقه في كتابه وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بما شاء، ولا معقب لحكمه؛ فعمل الناس اتباع ما امروا به وليس لهم فيه الا التسليم. وكيف انما تكون في قول لا ديني الذين يكون قولهم مقبلا لا متبوعا. ولو جاز في القول اللانتم كيف حتى يحصل على قياس او فطنة عقل لم يكن لقول غاية ينتهي اليها. واذا لم يكن غاية ينتهي اليها بطل القياس (۲۵)۔

ترجمہ: خدا نے اپنی کتاب میں اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے اپنی مخلوق کو جیسے چاہا احکام دیئے، لوگوں کو جو احکام دیئے گئے ہیں، ان کی اتباع کرنا اور ان کے سامنے سر تسلیم خم کرنا ان کا فرض ہے۔ چون و چرا کیف، تو انسانوں کی بات میں ہوتا ہے جو تابع ہوتی ہے نہ کہ متبوع، اگر ایسی بات میں بھی جس کا ماننا لازمی ہے چون و چرا کیف، چلنے لگے، مثلاً اس کو قیاس پر محمول کریں، یا اس میں عقل و فطانت چلائیں تو وہ بات پھر کہیں بھی جا کر نہ ٹھہرے گی۔ جب اس کو کوئی منتہی ہی نہ ہو تو پھر قیاس باطل ہوگا۔

امام شافعی نے بے چون و چرا حدیث پر عمل کا اصول ضرور پیش کیا لیکن بعض مسائل سے معلوم ہوتا ہے کہ اس پر وہ خود بھی سختی سے عمل نہ کر سکے۔ ذمی کے قتل پر مسلمان سے قصاص لینے کے مسئلہ میں وہ اہل عراق سے اختلاف کرتے ہیں۔ اہل عراق ایک حدیث پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان سے قصاص لینا چاہیے۔ اور امام شافعی بھی ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قصاص نہیں لینا چاہیے۔ ان دو

متفاد حدیثوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے وہ عقل و قیاس کو کام میں لاتے ہیں۔ اہل عراق کی حدیث ان کے نزدیک مرجوح ہے۔ کیوں کہ بہت سے معاملات میں اسلام نے مسلمان اور کافر کے درمیان امتیاز قائم رکھا ہے، اور ان دونوں کو ہر معاملہ میں مساوی درجہ نہیں دیا۔ مثلاً مسلمان کو مالِ غنیمت میں سے حصہ ملتا ہے، لیکن کافر اگر جنگ میں شریک ہو کر مسلمانوں کے ساتھ لڑے تب بھی اس کو غنیمت میں سے حصہ نہیں ملتا۔ اسی طرح کافر سے جزیہ وصول کیا جاتا ہے، جو اس کے لئے ذلت کا باعث ہے، اس کے برخلاف مسلمان سے زکوٰۃ لی جاتی ہے جو اس کی پاکیزگی کا سبب ہے۔ ایسے ہی کوئی کافر کسی مسلمان عورت سے شادی نہیں کر سکتا۔ لیکن ایک مسلمان کتابیہ سے شادی کر سکتا ہے (۲۵)۔ اسی طرح ایک دوسرے موقع پر وہ اپنی حدیث کو فریقِ مخالف کی حدیث کے مقابل میں یہ کہہ پیش کرتے ہیں کہ ہماری یہ حدیث عام اہل علم کی رائے اور قیاس کے زیادہ قریب ہے (۲۷)۔ اس قسم کے چند مسائل کے علاوہ امام شافعی کا امام رحمان بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدیث پر بلا تنقید و چوں و چرا عمل کرتے ہیں۔ حدیث مصراۃ پر اہل عراق عقلی اعتراض کرتے ہیں اس لئے ان کا اس کے ظاہری الفاظ پر عمل نہیں ہے۔ امام شافعی ان کو یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اتباع کرنا ہے۔ یہاں تک قیاس سے کام نہیں لیں گے (۲۸)۔

(بالقے)

حواشی و حوالہ جات

۱۔ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی سے پہلے بعض محدثین نے اصول حدیث وضع کئے تھے، لیکن اب نہ ان کی کتابیں موجود ہیں، اور نہ ان کی تفصیلات ہی ہمیں ملتی ہیں۔ امام شافعی کی کتاب الرسائل اگرچہ اصول حدیث کی کتاب نہیں ہے، لیکن اس میں انھوں نے مختلف مقامات پر حدیث پر کھنے اور خبر الواحد کی روایت کے جو اصول بیان کئے ہیں ان کے پیش نظر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس فن میں بھی ان کو تقدم حاصل ہے۔

۲۔ امام شافعی۔ الرسائل۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۵۱۔

۳۔ ایضاً ص ۸۲۔

۴۔ ابن تیمیہ نے اپنی کتاب تادیل مختلف الحدیث میں اہل الکلام کے اعتراضات اور متفاد احادیث کے جوابات تفصیل سے نقل کئے ہیں۔

- ۵۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۲۹۔ ۳۰۔
- ۶۔ ایضاً۔ ص ۳۸۔ ۲۹۔ (۷) ایضاً۔ ص ۳۰۔ ۳۱۔
- ۸۔ ایضاً۔ ص ۲۰۔ ۲۲۔ ۲۲۔ وما بعد۔
- ۹۔ ابو یوسف۔ الرد علی سیر الادزاعی۔ مطبوعہ قاہرہ۔ سنہ طباعت درج نہیں۔ ص ۲۵۔ یہ واضح رہے کہ ابو یوسف نے جس حدیث کو پیش کیا ہے اس کے بارے میں بعض محدثین کا خیال ہے کہ یہ زنادقہ کی وضع کردہ ہے۔ لیکن کچھ محدثین ان سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو مصطفیٰ السباعی۔ السنۃ و مکاتبتہ فی التشریح الاسلامی۔ مطبوعہ قاہرہ۔ ۱۳۸۰ھ۔ ص ۹۶۔ ۹۷۔
- ۱۰۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۲۲۔ ۲۲۔ نیز دیکھئے کتاب الام۔ مطبوعہ قاہرہ۔ ۱۳۲۵ھ۔ ج ۷ ص ۳۰۸۔ ۲۱۰۔
- ۱۱۔ ایضاً۔ ص ۶۳۔ ۶۴۔
- ۱۲۔ ایضاً۔ ص ۶۴۔ کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷ ص ۲۴۹۔ ۲۹۷۔ نیز ملاحظہ ہو امام شافعی، اختلاف الحدیث بر حاشیہ کتاب الام۔ ج ۷ ص ۶۱۔ ۸۸۔ ۹۰۔ ۹۵۔ ۱۷۵ وغیرہ۔
- ۱۳۔ مسنون التوحی۔ المدونة الکبریٰ۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۲ھ۔ ج ۲ ص ۲۸۔
- ۱۴۔ پروفیسر سائنس وائنڈن برگ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسناد کے سلسلہ میں مسلمان یونانی فلسفہ تجریت (EMPIRICISM) کے اصولوں سے متاثر ہیں، کیوں کہ ان کے یہاں بھی کسی خبر کو پرکھنے کا اسی قسم کا معیار مقرر تھا۔ ملاحظہ ہو حواشی تہافت التہافت۔ ترجمہ انگریزی، مطبوعہ لندن۔ ۱۹۵۲ء۔ ص ۱۶۔

(SIMON VANDON BERG, AVERROES TAHAFUT-AL-TAHAFUT

LONDON 1954, VOL. II, P. 16)

۱۵۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷ ص ۱۷۹۔ والحجۃ ما قالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دون ما قال غیرہ۔

۱۶۔ ایضاً۔ ص ۲۴۶۔ وانما یؤخذ العلم من اعلیٰ و بعض ما ذہبتہم الیہ خلاصہ ہذا، ذہبت الی اخذ العلم من اسفل۔

۱۷- ایضاً - ص ۲۳۲ - ولا اعلیٰ تدری لای شیء تحمل الحديث اذا كنت تأخذ منه ما شئت وتترك منه ما شئت ورويت عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم تعتمد على امر تعرفونه.

۱۸- ایضاً - ص ۲۳۰ -

۱۹- ایضاً - ص ۲۳۰ -

۲۰- امام شافعی - الرسالة - محوله بالايديشن - ص ۳۳ - ۳۴ -

۲۱- ایضاً - نیز کتاب الام - محوله بالايديشن - ج ۱ - ص ۲۲ -

۲۲- امام شافعی - کتاب الام - محوله بالايديشن - ج ۴ - ص ۱۹۰ -

۲۳- امام شافعی - اختلاف الحديث - بر حاشیه کتاب الام ج ۴ - ص ۱۱۶ - ۱۲۱ -

۲۴- امام شافعی - کتاب الام - محوله بالايديشن - ج ۴ - ص ۲۰۵ - ۲۰۶ -

۲۵- امام شافعی - اختلاف الحديث بر حاشیه کتاب الام ج ۴ - ص ۲۲۹ - ۲۳۰ -

۲۶- امام شافعی - کتاب الام - محوله بالايديشن - ج ۴ - ص ۲۹۱ - ۲۹۲ -

۲۷- امام شافعی - اختلاف الحديث بر حاشیه کتاب الام ج ۴ - ص ۲۱۸ - ۲۲۱ -

۲۸- امام شافعی - الرسالة - محوله بالايديشن - ص ۷۶ - ۷۷ -

وقلنا في المصراة إتباعا لأم رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم نقس عليه -



اصول فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

(۳)

قیاس کے لئے ماستہ ہوا کرنے کی غرض سے امام شافعیؒ نے آزادانہ شخصی رائے کی شدید مذمت کی۔ ان کے نزدیک اخذِ علم کی دو صورتیں ہیں۔ اتباع اور استنباط۔ اتباع سے ان کی مراد یہ ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں سب سے پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اور وہاں اس مسئلہ میں جو احکام بھی ملیں ان پر عمل کرنا چاہیے۔ اگر وہاں اس مسئلہ کا حل نہیں مل سکے تو سنت میں اس کو تلاش کرنا چاہیے۔ اگر اس کا جواب یہاں بھی موجود نہ ہو تو سلف کے ایسے قول پر عمل کرنا چاہیے جس میں کوئی اختلاف نہ ہو۔ اس سے ان کا اشارہ اجماع کی طرف ہے۔ کتاب و سنت اور اجماع پر بالترتیب عمل ان کے خیال میں اتباع ہے۔ اگر اتباع کی کوئی صورت نہ ہو تو پھر اخذِ علم کی دوسری صورت استنباط ہے۔ استنباط کے لئے وہ صرف قیاس کی اجازت دیتے ہیں۔ اس میں ان کے نزدیک ترتیب ضرور رکھا ہے۔ یعنی اول قرآن مجید پر اس کے بعد سنت پر اور آخر میں اجماع پر۔ استنباط کے لئے قیاس کے علاوہ دوسری تمام صورتوں کے وہ مخالف ہیں (۱)۔ ہمارے خیال میں امام شافعیؒ کے اس قسم کے بیانات سے ہی متاخرین علماء اصول نے اولاً رابعہ ان کی باہمی ترتیب اور اجتہاد میں ان میں سے ہر ایک کی ادیت و ثانویت کی رعایت کو اخذ کیا ہے اور اس پر اپنے اپنے نقطہ نظر سے ہر ایک نے مزید اضافے کئے ہیں۔ اولاً رابعہ کا یہ کلیہ اپنی اس متفصل صورت میں امام شافعیؒ سے پہلے نہیں نہیں ملتا۔ اس سلسلہ میں ہمیں ایسی روایات بعد کی کتابوں میں ضرور ملتی ہیں جو متقدمین کی طرف منسوب ہیں۔ یا متقدمین کی تصانیف میں اس کے واضح اشارات ملتے ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اصول رابعہ کے اس کلیہ میں امام شافعیؒ تک کافی ارتقاء ہوا ہے۔

اصول رابعہ کی یہ بحث یہاں ضمنی تھی (۲)۔ میں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ امام شافعیؒ نے قیاس کا جو نقطہ نظر پیش کیا، وہ قدیم مکاتب فقہ کے قیاس کے نظریہ سے کافی حد تک مختلف ہے۔ یہ بات ہم کسی حد تک تفصیل

تاپنے سابق مقالہ صدر اسلام میں اجتہاد (۲) میں بتلا چکے ہیں کہ قیاس متقدمی فقہاء کے یہاں وسیع معنی میں مستقل تھا۔ نص کے مقابلہ میں یہ رائے کے زیادہ قریب تھا، اور رائے و قیاس میں اس دور میں شدید فرق نہیں تھا۔ امام شافعی نے قیاس کے کچھ اصول پیش کئے، اور ان کے ذریعہ اس کی حد بندی کی، جس کا اثر یہ ہوا کہ قیاس اور نص میں کچھ زیادہ فرق نہیں رہا، اور قیاس کا جو نقطہ نظر انہوں نے پیش کیا اس کو ہم نص نما قیاس کہہ سکتے ہیں۔ ان حد بندیوں سے قیاس کے منشاء پر خاص زور پڑی، اور اس کی افادیت تقریباً ختم ہو گئی، آگے چل کر اہل ظاہر اور علماء شیعہ نے اس کی مزید قطع برید کی، اور یہ طائر بے بال و پر ہو کر رہ گیا۔ امام شافعی قیاس کو محدود کر کے درحقیقت فقہ اسلامی میں طوطی استدلال کو منظم کرنا چاہتے تھے۔ رائے کے آزادانہ شخصی استعمال سے جو تشدد کی کیفیت تھی اس کو انہوں نے جزدی طور پر حدیث کے ذریعہ دور کیا، اور کچھ قیاس کی حد بندی کر کے، اس سے فقہ اسلامی میں استحکام اور جماد ضرور پیدا ہو گیا، جو غالباً ان کا مقصد تھا، لیکن اس سے تحریک اور ترقی رک گئی۔

قیاس کی اس اہمیت کے پیش نظر انہوں نے اس کو ایک اہم شرعی ماخذ کی حیثیت دی، اور اس کی حجیت کو قرآن سے ثابت کیا۔ قیاس کی حجیت کو قرآن مجید کی ان آیات سے ثابت کرتے ہیں جن میں نازک کے وقت بیت اللہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو لوگ بیت اللہ کے قریب موجود ہوں اور اس کو آنکھوں سے دیکھ رہے ہوں ان پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے، لیکن جو دور ہوں ان پر بیت اللہ کی سمت کی طرف منہ کرنا فرض ہے۔ اس کی سمت سے مراد وہ علامات اور نشانیاں ہیں جو اس کے رخ کو متعین کرتی ہیں، جیسے پہاڑ، ستارے، آفتاب، چہتاب وغیرہ، یہ بات کہ قبلہ کی سمت کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اس کو بھی وہ قرآن سے ثابت کرتے ہیں۔ ان آیات سے وہ بعض اہم نتائج اخذ کرتے ہیں۔ اول یہ کہ عین کعبہ سے دوسرے کی صورت میں جیسے اس کی سمت معلوم کرنے کے لئے علامات اور دلائل تلاش کرنا ضروری ہے، اسی طرح کتاب و سنت میں واضح حکم نہ ملنے کی صورت میں قیاس کرنے کے لئے دلائل کی تلاش ضروری ہے، دلائل کی تلاش پر وہ اس لئے زور دیتے ہیں کہ آزادانہ شخصی رائے درحقیقت ان کے نزدیک بے بنیاد اور بے اصل ہے جس کا قرآن انکار کرتا ہے، دوم یہ کہ قیاس سے ثابت شدہ حکم ظنی ہو گا کیونکہ اس کی بنیاد دلائل پر ہے۔ جیسے عین بیت اللہ کی طرف منہ کرنے اور اس سمت کی طرف منہ کرنے میں فرق ہے، ایسے ہی نص اور قیاس سے ثابت شدہ حکم میں فرق ہے۔ سوم یہ کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہو گا وہ بھی خدا کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بیت اللہ سے دوسرے کی صورت میں خدا نے دلائل و علامات کی تلاش کا حکم دیا ہے جو عین بیت اللہ کی طرف رخ کرنے کے ہی مترادف ہے، چہاں ہم یہ کہ جو حکم کتاب

منطق علیہا سنت اور اجماع سے ثابت ہو اس کو ظاہر ادا و باطناً حق سمجھتے ہیں، لیکن جو قیاس سے ثابت ہو اس کو صرف ظاہراً حق سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ بہت سی مثالیں اور نظائر پیش کرتے ہیں (۴)۔ خبر کی موجودگی میں ان کے نزدیک قیاس ناجائز ہے۔ کیوں کہ وہ قیاس کو تنہا کی حیثیت دیتے ہیں جو صرف ضرورت کے وقت جائز ہے (۵)۔ قیاس کی حجیت پر قرآن سے استدلال ہمیں سب سے پہلے امام شافعی کے یہاں ملتا ہے۔ متاخرین علماء اصول نے بھی قیاس کی حجیت کو قرآن سے ثابت کیا ہے، لیکن وہ دلیل میں دوسری آیات پیش کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں رائے، قیاس، اجتہاد اور استحسان وغیرہ اصولوں کو قرآن کی نصوص سے ثابت کرنا بہت مشکل ہے۔ کیوں کہ رائے، قیاس و اجتہاد وغیرہ اصول اجتہاد معاشرتی ضرورت کی بنا پر بنائے گئے اور مسلمانوں نے اپنے زمانہ کے مسائل کو ان کے ذریعہ حل کیا۔ بعد میں علوم و فنون کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ ان کو شرعی حیثیت دی گئی۔ قرآن مجید کی مجموعی تعلیمات سے بلاشبہ اجتہاد کے حکم پر روشنی پڑتی ہے، لیکن یہ کہنا کہ اس کا طریقہ صرف قیاس ہے، رائے نہیں ہے، استحسان نہیں ہے، اصلیت مرسلہ نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعی نے اس کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ اس لئے ہمارے نزدیک استقبال قبلہ کی آیات سے قیاس کی شرعی حجیت ثابت کرنا حکمت آفرینی کے مترادف ہے۔ اس سے امام شافعی کی ذہانت اور دور رس نظر کا ضرور اعجاز ہوتا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن مجید اجتہاد کا کوئی خاص طریقہ متعین نہیں کرتا۔ نہ قدیم مکاتب فقہ کی شخصی رائے، نہ امام شافعی اور متاخرین علماء اصول کا قیاس، نہ اہل ظاہر کی نصوص، نہ ابن تیمیہ اور اہل حدیث کا محدود قیاس، اور نہ عصمت امامت، نہ اہل ان میں سے ہر مکتب خیال اپنے طریقہ اجتہاد کی تائید میں قرآن مجید کی آیات پیش کرتا ہے۔ قرآن مجید مسائل پر خود فکر کی تعلیم ضرور دیتا ہے، لیکن کسی خاص طریقہ و شیخ پر مہر ثبت نہیں کرتا۔

مشرق مارگولیوٹھ (MARGOLIOUTH) کے خیال میں امام شافعی یونانی منطق سے متاثر ہیں، کیونکہ ان کے یہاں جنس اور نوع کے الفاظ ملتے ہیں (۶)۔ جنس اور نوع کے الفاظ سے امام شافعی کی منطق سے اقصیت تو ضرور ثابت ہوتی ہے، لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کچھ مستبعد معلوم ہوتا ہے کہ منطقی قیاس سے متاثر ہو کر انہوں نے فقہی قیاس کا دائرہ تنگ کر دیا، اور اس کے حدود اور ضابطے مقرر کئے۔ ہمارے خیال میں امام شافعی کا قیاس میں یہ محدود نقطہ نظر یونانی منطق سے متاثر کا نتیجہ نہیں تھا، بلکہ اپنے پیش رو قدیم مکاتب فقہ کی آزادانہ شخصی رائے کے خلاف رد عمل تھا۔ شخصی اجتہاد کے اس بڑھتے ہوئے دھارے کو انہوں نے دو طریقے سے روکا۔ ایک طرف انہوں نے نص پر زور دیا، دوسری طرف رائے کو باقاعدہ و منظم قیاس کی شکل میں بدل دیا۔ ذیل میں ہم کچھ ایسے

مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں جن سے قدیم مکاتب فقہ اور امام شافعی کے قیاس کے بارے میں نقطہ ائے نظر پر روشنی پڑتی ہے۔

مسئلہ زیر بحث یہ ہے کہ جس کھجور کے درخت میں بار آوری کے لئے پیوند (تا بیر) لگایا گیا ہو اس کو فروخت کرنے کی صورت میں پھل کس کو ملے گا، بائع کو یا مشتری کو۔ امام شافعی کے نزدیک ایسی کھجور کا پھل مشتری کو ملے گا۔ اس سلسلہ میں وہ امام مالک کے واسطے سے ایک حدیث نقل کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص پیوند شدہ (موتیرا) کھجور کے درخت کو فروخت کرے تو اس کا پھل بائع کو ملے گا، الا یہ کہ مشتری اس کی شرط لگا دے کہ پھل بھی درخت کی بیج میں شامل ہے۔ امام شافعی اس حدیث سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اس حدیث کی رو سے جس کھجور کے درخت میں پیوند نہ لگایا گیا ہو اس کا پھل مشتری کو ملے گا۔ اہل عراق کا ان سے اس بارے میں اختلاف ہے۔ ان کے خیال میں بے پیوند لگی ہوئی کھجور کا پھل بھی بائع کو ملنا چاہیے جیسے پیوند لگی ہوئی کھجور کا ملتا ہے۔ اس بارے میں علت مشترکہ ان کے نزدیک پھل کا ظہور ہے جو پیوند لگانے کی صورت میں ظہور کے حکم میں ہو جاتا ہے۔ اپنے اس نقطہ نظر کی تائید میں وہ ایک دوسری نظیر پیش کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ زندقہ کو فروخت کرنے کی صورت میں خود امام شافعی کے نزدیک پھر مشتری کو ملتا ہے، لیکن پیدائش کے بعد وہ بائع کی ملک ہوتا ہے۔ اسی طرح جب کھجور میں پیوند لگادیا جاتا ہے تو پھل کا غائب رہنا ختم ہو جاتا ہے۔ اس لئے ان کو درخت سے خارج سمجھا جاتا ہے۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ایک پھل دار کھجور جس میں پیوند نہ لگا ہو، اور بے پیوند لگی ہوئی کھجور کا حکم یکساں ہو گا۔ اہل عراق کے اس نقطہ نظر سے ان کی باریک بینی اور طبع نظر کا پتہ چلتا ہے۔ امام شافعی نے اس مسئلہ کو محض ظاہری طور پر لیا ہے۔ حدیث پر ان کا انقطاع و ظاہر اعمل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حدیث سے خود پیوند شدہ وغیرہ پیوند شدہ کھجور کا فرق معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے یہ دونوں صورتیں یکساں نہیں ہیں، جیسا کہ اہل عراق سمجھتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ مزید قیاس کے قائل نہیں ہیں۔ مندرجہ ذیل الفاظ سے قیاس و حدیث پر عمل کے بارے میں ان کا نقطہ نظر واضح ہو جاتا ہے۔

”اتبعنا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کما أمر بہ ولم نجعل أحدهما قیاساً علی الآخر ونسوی بینہما ان ظہرا قیما، ولم نقسم علی ولد الامة ولا نقیس سنة ولكن نمضی کل سنة علی وجہہا ما وجدنا السبیل الی امضائہا ولم نؤمن هذا الحدیث بقیاس“ (۴)

”ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی ایسی ہی تعمیل کی ہے جیسا آپ نے حکم دیا۔ ہم نے ایک کو دوسرے

پر قیاس نہیں کیا، ہمارے نزدیک دونوں کا یکساں حکم اس وقت ہوگا جب دونوں میں پھل ظاہر ہو جائے گا۔ ہم نے یہاں لوٹنے کے پچھ پر بھی قیاس سے کام نہیں لیا، ہم ایک سنت کو دوسری سنت پر قیاس نہیں کرتے۔ بلکہ ہر سنت کو جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اپنی مکمل صورت پر ہی نافذ کرتے ہیں، ہم نے قیاس سے کام لے کر اس حدیث کا مرتبہ نہیں گرایا..... الخ

اہل عراق کے مقابلہ میں امام شافعی کا قیاس کے بارے میں نقطہ نظر مذکورہ بالا قیاس سے ظاہر ہے۔ اب ہم اہل مدینہ کے مقابلہ میں قیاس پر ان کی رائے پیش کرتے ہیں۔ حج بدل کے مسئلہ پر اہل مدینہ کا مسلک یہ ہے کہ کوئی شخص زندگی میں دوسرے کی طرف سے حج بدل نہیں کر سکتا، الا یہ کہ مرتے وقت اگر وہ وصیت کر جائے تو اس صورت میں حج بدل اس کی طرف سے کیا جاسکتا ہے، اپنے اس مسلک کی تائید میں وہ حضرت ابن عمر کا یہ قول پیش کرتے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے نہ نماز پڑھ سکتا اور نہ روزہ رکھ سکتا ہے اس مسئلہ میں خود امام مالک مرفوع احادیث روا کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں نے یہ مسئلہ دریافت کیا تھا اور آپ نے بڑھاپے کی بنا پر ان کو اپنی طرف سے حج بدل کرانے کی اجازت دے دی تھی۔ لیکن امام مالک اہل مدینہ ان سب احادیث کو نظر انداز کر کے ابن عمر کے قول پر قیاس کرتے ہیں (۸)۔ نماز اور روزہ کی طرح دوسرے کی طرف سے حج کرنے کو بھی جائز نہیں سمجھتے۔ امام شافعی نہایت شدت سے ان کے اس نقطہ نظر پر سخت چلنی کرتے ہیں۔ اول تو وہ مرفوع احادیث روایت کرنے کے باوجود ان پر عمل نہ کرنے پر سخت برہم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ اس قسم کے قیاس پر اعتراض کرتے ہیں۔ اس بارے میں وہ ایک عام اصول بیان کرتے ہیں کہ لا تقاس مشیعیۃ علی شریعیۃ۔ یعنی ایک رکن کو دوسرے رکن پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور چوں کہ یہ دو مختلف رکن ہیں اس لئے ان کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ اہل مدینہ پر وہ بعض عقلی اعتراضات بھی کرتے ہیں مثلاً وہ ان سے پوچھتے ہیں کہ بالفرض اگر حج کا حکم بھی وہی ہے جو نماز اور روزہ کا ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تھا تو اس پر قیاس کر کے اگر ہم کسی شخص سے یہ کہیں کہ وہ غلام شخص کی طرف سے نماز پڑھے یا روزہ رکھے، تو کیا اہل مدینہ کے نزدیک یہ صحیح ہوگا؟۔ حالانکہ اہل مدینہ خود اس کی اجازت نہیں دیتے۔ نیز اگر کوئی شخص مرتے وقت اپنی طرف سے دوسرے کو اپنی چھوٹی ہوئی نمازین اور روزے قصا کرنے کی وصیت کر جاتا ہے تو کیا یہ درست ہوگا (۹)؟۔ اس قسم کے سوالات کر کے امام شافعی یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہل مدینہ خود حج اور نماز و روزہ میں فرق کرتے ہیں، اس مسئلہ میں وہ کیوں حج کو ان دونوں ارکان پر قیاس

کر رہے ہیں؟ درحقیقت امام شافعی کے خیال میں ان کے قیاس میں تطابق نہیں ہے۔ ہم اپنے خابلقہ مقالہ
 "صدر اسلام میں اجتہاد" میں یہ بات وضاحت سے بیان کر چکے ہیں کہ امام شافعی اہل مدینہ کے جس قیاس کو
 اپنے پیانہ سے ناپ رہے ہیں وہ درست نہیں ہو سکتا، کیوں کہ ان کے قیاس کا میلان رائے کی طرف زیادہ
 تھا۔ اور امام شافعی کے قیاس کا میلان نص کی طرف زیادہ تھا۔ نیز اہل مدینہ کے طرز اجتہاد اور امام شافعی
 کے بیچ اجتہاد کے درمیان بڑا فرق ہے۔

ادپر کی مثالوں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام شافعی کا قیاس کے بارے میں نقطہ نظر قدیم مکاتب
 فقہ سے مختلف ہے۔ وہ حتیٰ اوسع ایک سنت کو دوسری سنت پر قیاس نہیں کرتے، نیز ہر مسئلہ میں ان کی کوشش
 یہ ہوتی ہے کہ سنت پر اپنی اصلی شکل میں عمل کیا جائے۔ اس اصول پر بھی وہ سختی سے عمل نہیں کر سکے جیسا کہ ہم
 پہلے بتا چکے ہیں۔ نیز وہ ایک رکن کو دوسرے رکن پر کسی مناسبت سے بھی قیاس کرنے کے لئے تیار نہیں۔
 حالانکہ ارکان میں ایک دوسرے سے مشابہت کی بعض صورتیں نکل سکتی ہیں۔ قدیم مکاتب فقہ کے یہاں
 قیاس کا مقصد نظائر اور مماثل واقعات پیش کرنا ہوتا تھا، لیکن امام شافعی قیاس کے لئے مقیس و مقیس علیہ کے
 درمیان مکمل مشابہت ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لئے وہ متقدمین فقہاء کے قیاس پر نکتہ چینی کرتے ہیں، ادپر
 کی مثالوں سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ وہ حتیٰ لامکان قیاس سے احتراز کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اور
 اس کو محض ضرورت کا درجہ دیتے ہیں۔

متقدمین فقہاء کے یہاں قیاس پر قیاس کی مثالیں ملتی ہیں، لیکن امام شافعی اس کے خلاف ہیں۔ وہ
 قیاس کے لئے مستقل اصل ضروری سمجھتے ہیں، نہ کہ قیاس سے اخذ کردہ نتیجہ۔ مسئلہ مزارعت کے جو ان میں
 ابن ابی یل اور ابی بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہود خیبر کے ساتھ معاہدہ کو پیش کرتے ہیں، ثانیاً اس کو وہ مضامین
 پر قیاس کرتے ہیں جس پر حضرت عمر، ابن مسعود اور عثمان کا عمل تھا۔ ثانیاً سعد بن ابی وقاص اور ابن مسعود کے
 عمل سے وہ استدلال کرتے ہیں۔ لیکن امام شافعی مزارعت کو جائز نہیں سمجھتے۔ اس کی وہ کئی دلیلیں دیتے
 ہیں۔ اول یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزارعت کی بھی ایسی ہی مانعت فرما لی تھی جیسے محافلہ و محاربہ
 کی مانعت کی تھی۔ ان کے نزدیک مساقاۃ کی آپ کے یہود خیبر کے ساتھ معاہدہ سے اجازت نکلتی ہے،
 آپ کا یہ معاہدہ امام شافعی کے نزدیک مساقاۃ تھا، نہ کہ مزارعت، جیسا کہ ابن ابی یل نے سمجھا ہے۔ دوسری
 دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مانعت موجود ہے تو صحابہ کے آثار سے استدلال

نہی کیا جاسکتا۔ کیوں کہ ان کے نزدیک حدیث کے مقابلہ میں صحابی کا اثر نہیں پیش کیا جاسکتا۔ قدیم مکاتب فقہ
 صحابہ کے آثار اور عمل سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اخذ کرتے تھے۔ اور ان کے یہاں ہمیں متعدد ایسی
 مثالیں ملیں جن میں رفوع احادیث کے مقابلے میں صحابہ کے عمل و آثار سے وہ استدلال کرتے ہیں امام شافعی
 نے حدیث و صحابہ کے آثار کے بارے میں ایک نیا اصول پیش کیا ہے جس کو متاخرین فقہاء نے بھی اپنایا ہے، اور
 اس پر ان کا سختی سے عمل ہے۔ مزارعت کے جواز کے خلاف تیسری دلیل ان کی یہ ہے کہ ابن ابی لیل کا مضارب
 پر اس مسئلہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں، کیوں کہ مضارب کا جواز تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خیبر کے یہودیوں کے ساتھ
 معاہدہ سے نکالا گیا۔ یہ تو خود تابع و قیاس پر مبنی مسئلہ ہے، نہ کہ مقبوضہ و مقبوس علیہ۔ اس لئے ان کے خیال میں ابن
 ابی لیل کا مضارب پر قیاس درست نہیں ہے (۱۰)۔ یہاں امام شافعی قیاس کے بارے میں ایک اور نیا مابطہ
 پیش کر رہے ہیں کہ قیاس کی اصل کے لئے مستقلاً کوئی نص چاہیے، نہ کہ قیاس سے ماخوذ شدہ نتیجہ، جیسا کہ ان
 سے پہلے متقدمین فقہاء کے یہاں اس کا دستور چلا آ رہا تھا۔

امام شافعی کے یہاں ہمیں قیاس کی ایک اور خاص قسم ملتی ہے جو متقدمین فقہاء کے یہاں نہیں ہے۔ ان
 کا خیال ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ نے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی چیز کے قلیل کو حرام کیا ہے تو اس کا کثیر بھی حرام
 ہوگا، کیوں کہ کثیر کو قلیل پر فوقیت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر خدا و رسول نے کسی طاعت کی قلیل مقدار کی تعریف
 کی ہے تو اس کی کثیر مقدار بھی قابل ستائش سمجھی جائے گی۔ ایسے ہی اگر کسی چیز کا کثیر مباح ہے تو اس کا قلیل
 بھی مباح ہوگا۔ اس قلیل کا حکم کثیر پر اور کثیر کا حکم قلیل پر لگانے کو وہ قیاس سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس قسم کے
 اصول تو ہمیں قدیم فقہاء کے یہاں ملتے ہیں، لیکن اس کو وہ قیاس نہیں کہتے۔ امام شافعی نے خود بھی یہ بات کہی
 ہے کہ عام فقہاء کے یہاں جو حکم کسی نص سے مشابہت کی بنا پر ماخوذ ہو اس کو قیاس کہتے ہیں، یہ امام شافعی
 کی اپنی خاص اصطلاح ہے۔ اس قیاس کی امام شافعی نے متعدد مثالیں ذکر کی ہیں۔ کسی مسلمان کا جان و مال
 لینا خدا نے حرام کیا ہے، اور اس کے ساتھ حسن ظن رکھنے کا حکم دیا ہے۔ قیاس کی رو سے ہر ایسا عمل جو اس
 خبر کے مخالف ہو جس کا خدا نے حکم دیا ہے وہ خواہ کتنا ہی قلیل ہو حرام ہونا چاہیے۔ مسلمان کے ساتھ سوء ظن
 رکھنا اسی قاعدہ کی رو سے ناجائز ہے۔ ایک دوسری مثال میں فرماتے ہیں جن کافروں کے ساتھ مسلمانوں کا
 معاہدہ نہ ہو اور وہ مسلمانوں سے برسر پیکار ہوں، ان کو قتل کرنا اور مال لوٹنا مباح ہے، اور ان میں سے کسی چیز
 کی ممانعت نہیں ہے۔ مسلمان اگر ان کو قتل نہ کریں بلکہ صرف جسمانی ایذا پہنچائیں، اور ان کا سارا مال نہ

لوئیں، بلکہ ان کے مال کا ایک حصہ لے لیں تو یہ بدرجہ اولیٰ مباح ہونا چاہیے (۱۱)۔

امام شافعی کے خیال میں قرآن و سنت میں بعض احکام ایسے ہیں جن کو عقلی بنیاد پر عام نہیں کہا جاسکتا۔ اور ان پر قیاس کر کے مزید فریعات نہیں کی جاسکتیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر قرآن و سنت میں کوئی حکم عام ہو، لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مسئلہ کو اس عام حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہو، تو اس استثنائی حکم کو عام نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی مثال میں وہ موزوں پر مسح کرنے کے مسئلہ کو پیش کرتے ہیں، اس کو وہ استثنائی اس لئے کہتے ہیں کہ وضو میں تمام اعضاء کو دھونے کا حکم قرآن مجید سے ثابت ہے۔ لیکن سنت نے موزے پہننے کی صورت میں پاؤں دھونے کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اب اگر کوئی شخص اس استثنائی حکم پر قیاس کر کے عمامہ پر مسح کرے اور سر کا مسح نہ کرے تو یہ امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس کی اور بھی متعدد مثالیں انہوں نے پیش کی ہیں۔ اس استثنائی حکم کو وہ تعبیر کرتے ہیں۔ یہ اصطلاح غالباً پہلی بار ان کے یہاں ملتی ہے (۱۲)۔ ان سے پہلے اس کا تصور امام ابو یوسف کے یہاں ملتا ہے لیکن اصطلاح نہیں ملتی (۱۳)۔

امام شافعی نہ صرف قیاس کی حد بندیاں کرتے ہیں، بلکہ قیاس کرنے والے کے لئے بھی کچھ شرائط ضروری سمجھتے ہیں۔ اس کے لئے ایک شرط وہ یہ لگاتے ہیں کہ جن چیزوں پر قیاس کیا جاتا ہے قیاس کرنے والا ان سے باخبر ہو۔ اس سے ان کی مراد قرآن مجید کے احکام کا تفصیل علم ہے۔ یعنی اس کے احکام میں فرائض، مستحبات، ناسخ و منسوخ، عام و خاص وغیرہ سے واقفیت ضروری ہے۔ نیز جو آیتیں مجمل ہیں ان کی تعبیر کے لئے سنت، اجماع اور آخر میں قیاس سے کام لینا چاہیے۔ قیاس کرنے والے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ معمول بہا سنت، سلف کے اقوال، لوگوں کے اجماع و اختلاف اور عربی زبان سے واقف ہو۔ وہ صرف صحیح العقل آدمی کو قیاس کرنے کی اجازت دیتے ہیں جو باہم مشابہ چیزوں میں فرق کر سکے، قیاس کے طریقہ عمل میں ان کی رائے یہ ہے کہ جب تک کسی ایک قول پر پورا اطمینان نہ ہو جائے اس کے فیصلہ کرنے میں جلدی نہ کرے، ان کے خیال میں وہ بات بھی اہم ہے کہ فریق مخالف کی بات کو ٹھنڈے دل سے سنئے، کیوں کہ مخالف کی بات سننے سے ذہن بیدار ہو جاتا ہے، اور جس چیز کو وہ درست سمجھ رہا ہے اس پر وثوق بڑھ جاتا ہے قیاس کرنے والے کو پوری کاوش اور انصاف سے کام لینا چاہیے۔ نیز اس کو یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ جس بات کو وہ کہہ رہا ہے اس کا ماخذ کیا ہے، اور جس چیز کو اس نے چھوڑا ہے اس کا سبب کیا ہے، علاوہ بریں وہ اپنے نقطہ نظر کو کیوں فوقیت دے رہا ہے ؟

امام شافعی ایسے شخص کو بھی قیاس کرنے کی اجازت نہیں دیتے جو صحیح العقل ہو، لیکن اس میں وہ صفات نہ پائی جاتی ہوں جو اوپر بیان کی گئیں، کیوں کہ جس شخص کو یہ ہی معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز پر قیاس کر رہا ہے ا وہ قیاس کیا کرے گا۔ جیسے ایک نقیبہ جس کو بازار میں درہموں کی قیمت معلوم نہ ہو، اس کو درہم کی قیمت کے بارے میں کوئی بات کہنے کی اجازت نہیں ہو سکتی جس شخص میں مذکورہ بالا صفات پائی بھی جاتی ہوں، لیکن وہ صرف اس کی یادداشت تک محدود ہوں، اس کو وہ بھی قیاس کرنے کا اپنا نہیں سمجھتے، کیوں کہ وہ مسائل کو نہیں سمجھ سکتا۔ جس شخص کا حافظہ اچھا ہو، لیکن ذہانت نہ ہو، نیز عربی زبان معمولی جانتا ہو، اس کو ان کے خیال میں قیاس کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔ تفقہ اور عربی زبان پر عبور ان کے نزدیک قیاس کرنے کے لئے بنیادی شرائط ہیں۔ ان سب شرائط کا مقصد ان کے نزدیک یہ نہیں ہے کہ اگر مکمل طور پر یہ نہ پائی جائیں تو آدمی ہمیشہ اتباع ہی کرے، قیاس سے کام نہ لے (۱۴)۔ اس سے ظاہر ہے کہ جس شخص میں یہ صفات جتنی مکمل ہوں گی، اتنا ہی وہ قیاس کا اہل سمجھا جائے گا۔

یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ قیاس میں ان حدود و شرائط کا مقصد، اور قیاس کے محدود تصور سے ان کا منشا شخصی رائے کو منظم کرنا تھا، قیاس کے اس محدود تصور کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیاس نص کے قریب آگیا، اور قیاس و نص سے ثابت شدہ مسائل میں بہت زیادہ فرق نہیں رہا، جو رائے کی صورت میں ہوتا تھا، لیکن شخصی رائے کو ختم کرنے سے جو نقصانات ہوئے اس کی طرف بھی ہم اشارے کر چکے ہیں۔ امام شافعی نے جو قیاس کی دو قسمیں کی ہیں اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ قیاس کو نص کے نزدیک لانا چاہتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قیاس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں اول یہ کہ متقیں، متقیں علیہ کے مفہوم میں ہو، اس صورت میں نتیجہ و اصل میں زیادہ فرق نہ ہوگا۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ایک فرع کی کئی اصلیں ہوں جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں، ان میں سے اس اصل پر قیاس کریں گے جس کی فرع سے مشابہت نسبتاً زیادہ ہوگی (۱۵)۔ یہ بات واضح رہے کہ قیاس میں مشابہت پر زیادہ زور دیا جاتا ہے اور علت مشترک کی بنیاد پر نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے، متاخرین علماء اصول نے اور بھی اسی قسم کے شرائط قیاس کے لئے ضروری قرار دیئے ہیں، جس سے فقہی قیاس منطقی قیاس بن کر رہ گیا۔ اس کے برخلاف رائے سے نتائج اخذ کرنے میں صرف مشابہت اور علت کو ہی نہیں دیکھا جاتا، بلکہ وقتی حالات، مصالح اور نتیجہ کے اثرات بھی پیش نظر ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے قیاس رائے کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اجتہاد کے بند ہونے میں قیاس کے تصور کو بڑا دخل ہے۔

امام شافعی کے نزدیک قیاس اور اجتہاد دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ اجتہاد کی تعریف وہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کرتے ہیں۔

کل ما نزل قضية بمسلم حکم لانزم او علی سبیل الحق فیہ دلالة موجودة و علیہ
اذا کان فیہ بعینہ حکم اتباعہ، و اذا لم یکن بعینہ طلب الدلالة علی سبیل
الحق فیہ بالاجتہاد والاجتہاد القیاس (۱۶)۔

”جب مسلمان کسی مسئلہ سے دوچار ہوتا ہے تو یا تو اس کا حکم واضح طور پر موجود ہوتا ہے جس کی اتباع لازمی ہے، یا پھر حق کی بتلانے والی کوئی دلیل موجود ہوتی ہے۔ جب حکم بعینہ موجود ہو تو اس کا اتباع ضروری ہے اور جب بعینہ موجود نہ ہو تو کوشش (اجتہاد) کر کے ایسی دلیل تلاش کرنا چاہیے جس سے حق معلوم ہو سکے اور وہ کوشش (اجتہاد) صرف قیاس ہے۔“

یہ بات ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ اجتہاد کا طریقہ امام شافعی کے نزدیک صرف قیاس ہی ہو سکتا ہے جس کو وہ قرآن مجید سے ثابت کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں وہ دلائل و علامات پر زور دیتے ہیں جس سے ان کی مراد اصل ہے، کیونکہ وہ رائے کو بلا اصل کہتے ہیں، جو غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اصل کی اہمیت بتلانے ہونے وہ فرماتے ہیں کہ اجتہاد کے ذریعہ کسی چیز کو تلاش کیا جاتا ہے جو بغیر دلائل و علامات معلوم کئے نہیں مل سکتی اور ان دلائل کا نام ہی قیاس ہے (۱۷)۔ امام شافعی اگرچہ قیاس و اجتہاد کو واضح طور پر ہم معنی کہتے ہیں، لیکن ان کے اس قسم کے بیانات سے ان دونوں میں نازک سا فرق معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ کسی مسئلہ میں حکم دریافت کرنے کے لئے ایک شخص جو کوشش (طریق عمل) کرتا ہے اس کا نام اجتہاد ہے، اور جب دلائل (رائے کی صورت میں پس منظر اور کوائف) پر وہ اعتماد کرتا ہے، اور نتیجہ اخذ کرنے کے لئے ان کو بنیاد بناتا ہے، ان دلائل پر بنیاد رکھنے کا نام قیاس ہے۔ دوسروں (فقہوں) میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اجتہاد دراصل حکم معلوم کرنے کا ایک طریقہ عمل ہے (اس اصطلاح کی بھی پوری تاریخ ہے)، جس کے طریقے مختلف ہو سکتے ہیں، اور ان مختلف طریقوں میں سے قیاس بھی ایک طریقہ ہے۔

اجتہاد کی شرعی بحیث ثابت کرنے کے لئے امام شافعی دی آیات پیش کرتے ہیں جو قیاس کے سلسلہ میں پیش کرتے ہیں۔ یہاں دو احادیث کا اضافہ اور کرتے ہیں۔ ایک حضرت معاذ بن جبل کی مشہور حدیث، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کتاب و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ دوسری حدیث یہ ہے کہ

اگر مجتہد کا اجتہاد ٹھیک ہو تو اس کا دہرا اجر ملے گا، اور اگر اس سے غلطی ہو جائے تو ایک ہرا اجر ملے گا (۱۸)۔ ان احادیث سے امام شافعی نے اپنے نظریات کی تائید میں بہت سے نتائج اخذ کئے ہیں۔ پہلی حدیث سے وہ اجتہاد قیاس پر استدلال کرتے ہیں۔ حالانکہ اس میں لفظ اجتہاد تو ضرور ان کی تائید میں ہے۔ لیکن رائے سے ان کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے۔ غالباً اس رائے کو وہ قیاس ہی کہیں گے۔ دوسری حدیث سے انہوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید نہیں کرنا چاہیے۔ اصول فقہ کی ایسی فنی اصطلاحات جو بعد میں وضع کی گئی ہیں، ان کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ قرآن و سنت کی مجموعی تعلیمات سے ان پر ضرور روشنی پڑتی ہے، لیکن ان کو کسی خاص آیت یا حدیث سے ثابت کرنا تاریخی ارتقاء کو جھٹلاتا ہے۔

شخصی تقلید پر امام شافعی نے اپنی تصانیف میں متعدد مقامات پر سخت محکمہ چینی کی ہے۔ مجتہد کو وہ قطعاً اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ دوسرے مجتہد کی اتباع کرے۔ ذیل کا اقتباس امام شافعی کی اجتہاد میں عالی ظرفی، بمقربیت اور اس دور کی روح کو بتلاتا ہے:-

اگر مجتہد کسی مسئلہ میں اجتہاد کرے تو جو دلیل کتاب، سنت اور اجماع میں اس کو ملے اس کی بنیاد پر اسے آزادانہ فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ اگر کوئی مسئلہ ایسا ہو جس میں دو حکم ہو سکتے ہوں، اور اس میں اپنے اجتہاد کی بنا پر وہ دوسرے سے اختلاف کرے، تو دونوں مجتہدوں کو اپنا اپنا نقطہ نظر اختیار کرنے کی پوری وسعت حاصل ہے..... اختلاف کی صورت میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ ان میں سے کسی نے بھی غلطی کی ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ خدا نے ان میں سے ہر ایک پر جو ذمہ داری (اجتہاد) ڈالی تھی اس سے وہ سبکدوش ہو گیا، اور اس لحاظ سے وہ اپنے نقطہ نظر میں درست ہے۔ خدا نے غیب (حق) دانی کا مکلف کسی کو نہیں بنایا، اس کا علم تو صرف خدا کو ہی ہے (۱۹)۔

قیاس و اجتہاد کی شرعی جہت امام شافعی کیوں کہ قرآن و سنت سے ثابت کرتے ہیں اس لئے ان کے خیال میں ان دونوں کی بنیاد پر جو حکم ثابت ہوگا وہ بھی قرآن و سنت سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہوگا۔ ان دونوں میں ان کے نزدیک صرف یہ فرق ہے کہ اجتہاد سے ثابت شدہ حکم ظنی (جملہ) ہوگا اور براہ راست نصوص سے ثابت شدہ حکم تعینی (احاطہ) ہوگا (۲۰)۔

(باقی ہے)

تواضع و حوالجات

۱۔ امام شافعی۔ اختلاف الحدیث ربہ حاشیہ کتاب الامم ج ۷، مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۳ھ، ص ۱۳۸۔

۲۔ اولد اربعہ کے کلیہ پر ہم نے اپنی کتاب صدر اسلام میں اصول فقہ میں "مآخذ فقہ" کے عنوان سے علیحدہ بحث کی ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو "فکر و نظر" ج ۴ شمارہ ۴۲-۴۳-۴۴۔ اکتوبر و دسمبر ۱۹۶۶ء۔

۴۔ امام شافعی کتاب الامام مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۳ھ ج ۷ ص ۲۷۲۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۱ھ ص ۶۶-۸۲۔ حجت قیاس و فرضیت قیاس پر امام شافعی کی تصانیف میں مختلف مقامات پر تفصیلات ملتی ہیں۔ ذیل کا اقتباس اس سلسلہ میں اہم ہے۔

”وكان معقولا عن الله عز وجل أنه انما يامرهم بتولية وجوههم شطره بطلب الدلائل عليه لا بما استحسنوه ولا بما سنع في قلوبهم ولا خطر على اوهامهم بلا دلالة جعلها الله لهم لانه قضى أن لا يتركمهم سدى، وكان معقولا عنه أنه اذا أمرهم أن يتوجهوا شطره وغيب عنهم عينه أن لم يجعل لهم أن يتوجهوا حيث شاؤا الا تصدين له بطلب الدلائل عليه“

۵۔ امام شافعی، الرسالہ، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۸۲۔

MARCOLIOMUTH, D. S. THE EARLY DEVELOPMENT OF MOHAMMADENISM, - ۶

LONDON, 1914, P 97.

۷۔ امام شافعی کتاب الامام محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷ ص ۱۸۱۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی محولہ بالا ایڈیشن، ص ۳۸

۸۔ متاخرین علماء اصول اور دور حاضر کے اس موضوع پر تحقیق کرنے والے اہل علم کے لئے یہ مسئلہ بڑی اہمیت رکھتا ہے کہ امام مالک، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع احادیث روایت کرنے کے باوجود ان پر عمل کیوں نہیں کرتے؟ متاخرین علماء اصول نے تو یہ کہہ کر بھجھا چھڑایا ہے کہ اہل مدینہ خبر الواحد کے مقابلہ میں اجماع مدینہ پر عمل کرتے تھے، کیوں کہ ان کے نزدیک یہ حجت ہے۔ لیکن یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا مرفوع اور صحیح احادیث کے مقابلہ میں وہ اجماع کو ترجیح دیتے تھے؟ اور کیا اس پر مزید قیاسات کئے جاسکتے ہیں؟۔ ابن حنبل نے اہل مدینہ کے اس طرز عمل پر اعتراضات کی بوچھاڑ کی ہے۔

ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ سنت نبوی کا تصور اسلام میں ایک صدی کے بعد پیدا ہوا، جو سب سے پہلے اہل عراق کے یہاں ملتا ہے، کیوں کہ وہ اہل مدینہ کے

مقابلہ میں مرفوع احادیث پر زیادہ عمل کرتے ہیں۔ اور اہل مدینہ کے یہاں سنت نبوی کا تصور اہل عراق کے بعد آیا۔ بہر حال امام مالک اور اہل مدینہ کے اس طرز عمل نے بہت سے مسائل کھڑے کر دیئے ہیں، جو پراہم مزید تحقیق کی گنجائش ہے۔ اور اس مسئلہ سے پیدا ہونے والے سوالات کا جواب دینا اتنا آسان نہیں جتنا عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔

۹۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۱۹۶-۱۹۷۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۱۰۱، ۱۰۲۔ واما أن يقاس سنة النبي صلى الله عليه وسلم على خبر واحد من الصحابة كما نه يلتبس أن يثبتها بأن توافق الخبر عن الصحابة۔ فهذا جهل۔ إنما جعل الله عز وجل للخلق كلهم الحاجة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو أيضا يغلط في القياس، إنما اجزنا نحن المضاربة، وقد جاءت عن عمرو عثمان أنها قياسية على المعاملة، فكانت تبعاً قياسية لا متبوعاً قياسية عليها۔

۱۱۔ امام شافعی، الرسالة، محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۷۰، ۷۱۔

۱۲۔ ایضاً ص ۷۵، ۷۶۔

۱۳۔ ابو یوسف، الرد علی سیر الادزاعی، مطبوعہ قاہرہ۔ تاریخ طباعت مذکور نہیں، ص ۲۳، ۱۳۵۔

۱۴۔ امام شافعی، الرسالة، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۷۰۔

۱۵۔ ایضاً ص ۶۶۔ ۱۶۔ ایضاً ص ۶۶۔

۱۷۔ ایضاً ص ۷۰، نیز کتاب الام محولہ بالا ایڈیشن ج ۷، ص ۸۵۔

۱۸۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن ج ۷، ص ۲۷۳، ۲۷۵۔ حضرت معاذ بن جبل کی حدیث محدثین کے درمیان خود زیر بحث رہی ہے۔ ذیل میں ہم اس کی مختصر تحریر کیا اور بعض محدثین کے نظریات پیش کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابی داؤد۔ باب اجتہاد الرائے فی القضاء۔

۲۔ جامع الترمذی۔ باب ما جاء فی القاضي کیف یقضی۔ امام ترمذی نے اس کی سند کے بارے

میں یہ کہا ہے کہ ہمیں صرف یہ اسی ایک سند سے پہنچتی ہے، اور وہ بھی متصل نہیں ہے۔

۳۔ ابن سعد، الطبقات البکری، بیروت۔ ۱۴۷ھ۔ ج ۲، ص ۵۸۳۔

- ۴۔ منہاجدین قبل، مطبوعہ قاہرہ (قدیم ایڈیشن) ج ۵، ص ۲۲۰۔
- ۵۔ ابن ماجہ نے اس حدیث کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا ہے، جو مشہور متن سے مختلف ہیں۔ اس متن کو ہم یہاں نقل کرتے ہیں۔ ۱۔ قال معاذ: لما بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن، قال: لا تقضين ولا تفصلن الا بما تعلم، وان اشكل عليك امر فقف حتى تبينه، او تكتب الي فيه۔ اس کے بارے میں حافظ ابن قیم کہتے ہیں:۔ وهذا اجدد اسنادا من الاول، ولا ذكر فيه للرأي۔ اس حدیث کی اسناد پہل حدیث کی اسناد سے زیادہ جید ہے۔ اور اس میں رائے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ (ابن قیم، تہذیب، شرح سنن ابی داؤد، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۵، ص ۲۱۲)۔ امام بخاری و مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت معاذ بن جبل کو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایات دی ہیں ان کو نقل کیا ہے، لیکن اجتہاد رائے وغیرہ کا ذکر نہیں ہے۔ ممکن ہے ان حضرات نے اختصار سے کام لیا ہو۔
- ۶۔ ابن حزم نے اس حدیث پر داخل دُعا جن اعتراضات کئے ہیں، اور اس کو موضوع بنایا ہے۔ (ابن حزم۔ الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۴۲ھ، ج ۶، ص ۱۳۵)۔
- اس حدیث پر ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کے مشاہدات بھی قابلِ غور ہیں۔

(F. RAHMAN, REVIEW ON KEMAL A. FFRUKI ISLAMIC JURISPAU—

DENCE, ISLAMIC STUDIES, VOL. II, No. 2, JUNE, 1963, PP 288—89,

UNDER BOOK REVIEWS)

- ۱۹۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۲۶۱۔ نیز ملاحظہ ہو اختلاف الحدیث (برجائے کتاب الام ج ۷) ص ۱۴۸۔
- ۲۰۔ امام شافعی، کتاب الام، ج ۷، ص ۲۷۲۔ نیز ملاحظہ ہو رسالہ شافعی، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۶۹۔
- قیاس و اجتہاد کے بارے میں امام شافعی کے نظریات ان کی تصانیف میں یک جا موجود نہیں ہیں۔ اگر ان کی تصانیف کو غور سے پڑھا جائے تو امام شافعی اور قیاس تحقیق کا ایک موضوع بن سکتا ہے۔



اُصول فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسنی ریسرچ فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی

(۴):

امام شافعیؒ قیاس پر تو اس لئے زور دیتے ہیں کہ اس کی بنیاد ہی ان کے خیال میں قرآن، سنت یا اجماع پر ہوتی ہے، لیکن استحسان کی وہ سختی سے تردید کرتے ہیں، کیوں کہ وہ اس کو بے بنیاد (بلا اصل) سمجھتے ہیں۔ استحسان ان کی نظر میں آزاد رائے اور شخصی موضوعی فیصلہ ہے، وہ صرف قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کو درست سمجھتے ہیں، ان کے نزدیک استحسان کا قیاس کی طرح قرآن مجید سے وجوب نہیں نکلتا، اور نہ یہ ادلہ اربعہ میں داخل ہے (۱)۔ ان کے خیال میں استحسان سے استدلال کی صورت میں ایک فقیہ ادلہ اربعہ کو چھوڑ کر محض اپنی شخصی رائے پر عمل کرتا ہے۔ استحسان کو شخصی و آزاد رائے کا نام دے کر وہ اس کو اپنے اعتراضات کا نشانہ بناتے ہیں، کبھی اس کو تلذذ کہتے ہیں (۲) اور کبھی اس کو دین میں نئی شریعت گڑھنے کے مترادف بتاتے ہیں (۳)۔ استحسان کی تردید میں جو متعدد دلیلیں دیتے ہیں، ذیل میں ہم ان کا تجزیہ کرتے ہیں:

اُن کا خیال ہے کہ انسان کو زندگی کے ہر شعبہ کے بارے میں احکام دیئے گئے ہیں اور اس کو یوں ہی بیکار نہیں چھوڑا گیا۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید کی یہ آیت پیش کرتے ہیں:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى (۴)۔ کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ اس

کو مہل چھوڑ دیا جائے گا، اس کی تفسیر میں وہ فرماتے ہیں کہ سدیٰ اس شخص کو کہتے ہیں جسے نہ کوئی حکم دیا گیا ہو اور نہ کسی چیز سے منع کیا گیا ہو۔ اس سلسلہ میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایسی احادیث پیش کرتے ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خدا نے جن چیزوں کا حکم دیا ہے اور جن باتوں سے منع کیا ہے، آپ نے ان سب کو لوگوں تک پہنچا دیا ہے۔ یہ دو دلیلیں قرآن و سنت سے استدلال کی

تائید میں تھیں۔ اجماع کے لئے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ احادیث پیش کرتے ہیں جن میں آپ نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے، اس سے وہ یہ بات نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس رائے پر اتفاق ہو، اس کا اتباع کرنا چاہیے۔ قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت اور احادیث سے وہ یہ نتیجہ بھی اخذ کرتے ہیں کہ انسان کو دنیا میں بلا حدایت نہیں چھوڑا گیا۔ زندگی میں جن مسائل سے انسان دوچار ہوتا ہے، اس کے بارے میں کتاب اللہ میں مفصل یا مجمل (نصاً و جملۃ) احکام موجود ہیں۔ اس لئے ان کے خیال میں کوئی اجتہاد بغیر نص یا قیاس کے درست نہیں ہو سکتا، چنانچہ قرآن مجید میں یا تو واضح طور پر کوئی حکم موجود ہو گا یا پھر قیاس سے دلالت اس کو استنباط کریں گے۔ اس کے علاوہ جو طریقہ بھی اجتہاد کا ہو گا وہ صحیح نہیں (۵)۔

استحسان چونکہ اولہ اربعہ میں داخل نہیں، اس لئے ان کے نزدیک اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

وہ استحسان کی تردید میں بار بار قرآن مجید کی اُس آیت کو پیش کرتے ہیں، جس میں مسلمانوں کو قبلہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ قیاس کی شرعی حجیت اور استحسان کی مانعت ثابت کرتے ہیں۔ قیاس کی حجیت پر ہم گذشتہ اوراق میں تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ استحسان کی مانعت میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ قبلہ کی طرف رُخ کرنے کے لئے دلائل و علامات تلاش کرنا ضروری ہیں، اپنی مرضی اور خواہش نفس سے جس طرف چاہیں رُخ کر لیں، اس کی اس آیت سے مانعت نکلتی ہے (۶)۔

ان کا خیال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان معاملات میں استحسان سے کام نہیں لیا، جن کے بارے میں آپ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس سلسلہ میں وہ قرآن مجید سے تین مثالیں پیش کرتے ہیں۔ اصحاب کعبہ کے بارے میں آپ سے سوال، مسئلہ ظہار اور مسئلہ تہذیب کے بارے میں لوگوں کا آپ سے دریافت کرنا۔ ان تینوں موقعوں پر امام شافعی فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے سے فیصلہ نہیں فرمایا بلکہ وحی کا انتظار فرمایا (۷)۔ اس لئے ان کے خیال میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے استحسان جائز نہیں تھا تو وہ دوسروں کے لئے کیسے ہو سکتا ہے۔

استحسان کی تردید میں وہ ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ اگر ایک حاکم یا مفتی کسی مسئلہ میں استحسان سے کام لیتا ہے، اور قیاس و نص کو چھوڑ دیتا ہے، تو دوسرا حاکم یا مفتی دوسرے مقام پر یا اسی جگہ ایسا ہی کر سکتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ایک ہی مقام پر ایک ہی مسئلہ میں مختلف لوگ مختلف فیصلے کر سکیں گے۔ تعجب ہے امام شافعی استحسان سے استدلال کی صورت میں تو انتشار سے اتنے خوف زدہ ہیں

لیکن قیاس و اجتہاد کی صورت میں، جن کی وہ شدت سے حمایت کرتے ہیں، انہیں اختلاف رائے کا دہم بھی نہیں گذرتا۔ حالانکہ اجتہاد الخاصہ کی صورت میں وہ خود مختلف مجتہدوں کو اپنی اپنی رائے پر عمل کرنے کی تاکید کرتے ہیں، نیز اجماع الخاصہ کا انکار کر کے وہ خود مستقل اختلاف رائے اور ایک مسئلہ میں مختلف فیصلے کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔ استحسان کی تردید میں یہ دلیل پیش کر کے امام شافعی درحقیقت اپنے اقوال میں تضاد پیدا کرتے ہیں۔

استحسان کے خلاف امام شافعی ایک اور منطقی دلیل پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں کہ وہ عقل پرست رابل العقول والآداب جو علماء قرآن و سنت سے عقل و ذہانت میں کہیں بڑھ چڑھ کر ہیں، جب ان کو محض عقل کی بنیاد پر مسائل حل کرنے کی اجازت نہیں ہے تو علماء کو کیسے ہو سکتی ہے، جو کہ عقل میں ان سے کم تر ہیں؟ اس پر ان کا مناظران سے کہتا ہے کہ چون کہ عقل پرستوں کو اصول (نظائر) سے واقف نہیں ہوتی اس لئے ان کو اس کی اجازت نہیں ہے، لیکن علماء تو اصول سے واقف ہوتے ہیں۔ اس لئے وہ عقل سے مسائل حل کر سکتے ہیں۔ امام شافعی اس کو یہ الزامی جواب دیتے ہیں کہ علماء کے اصول سے واقف ہونے کا تقاضا کیا ہے۔ آیا وہ قیاس سے کام لیں یا اس کو ترک کر دیں؟ اگر علماء اپنے علم کے باوجود قیاس کو چھوڑ کر محض عقل سے کام لینے کے مجاز ہیں تو عقل پرستوں کو ان سے زیادہ اجازت ہونی چاہیے۔ بلکہ اگر عقل پرست اپنی عقل سے کام لے کر کسی مسئلہ میں صحیح نتیجہ پہنچتے ہیں تو وہ ستائش کے مستحق ہیں، کیوں کہ ان کے پاس اصول کا علم نہیں ہے۔ وہ قیاس کو چھوڑنے پر علماء سے زیادہ مورد الزام نہیں بن سکتے، کیونکہ علماء اصول سے واقف ہوتے ہیں، اور وہ واقف نہیں ہوتے۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر علماء صرف عقل سے کام لیں گے تو قیاس سے کام نہ لینے کی صورت میں ان میں اور عقل پرستوں میں کوئی فرق نہیں رہتا (۹)۔ امام شافعی کی اس دلیل کے خلاف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ جو شخص اصول (نظائر) سے واقف ہوگا، وہ مسائل حل کرتے وقت ان کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ نیز جو شخص اصل سے بھی واقف ہو، اور اپنی عقل کی روشنی میں عام مصلحت مسئلہ کی روح اور مقصد کو بھی سمجھتا ہو، وہ اس شخص سے بہتر اجتہاد کر سکتا ہے جو خالص عقل کو بنیاد بنا رہا ہو۔ اصول و عقل دونوں سے کام لینے والا اور محض عقل سے کام لینے والا کیا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟

یہ بات ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ امام شافعی صرف قرآن و سنت کی بنیاد پر اجتہاد کے قائل ہیں، اور

حضرت معاذ بن جبل کی مشہور حدیث سے وہ یہ استدلال کرتے ہیں کہ لوگوں کو قرآن و سنت کی اتباع کا حکم دیا گیا ہے۔ نہ کہ اپنی شخصی رائے پر عمل کرنے کا، اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جو شخص قرآن و سنت کی نصوص کو چھوڑ کر محض استحسان (شخصی رائے) کی بنیاد پر کسی مسئلہ میں فیصلہ کرتا ہے، تو وہ گویا شخصی رائے کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں لاکھڑا کرتا ہے۔ اور اُسے وہ قرآن و سنت کے مقابلہ میں ایک تیسرا ماخذ سمجھتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک قرآن و سنت کی اتباع کی طرح شخصی رائے کی اتباع کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ قرآن تو محض خدا اور رسول کی متابعت کا حکم دیتا ہے (نہ کہ رائے کی اتباع کا) (۱۰)۔ اس طرح امام شافعی قرآن سے استحسان کی شرعی حیثیت کی تردید کرتے ہیں۔

امام شافعی کے مخالفین استحسان کی شرعی حیثیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے عمل سے ثابت کرتے ہیں۔ امام شافعی نے ان کے دلائل بیان کر کے ایک ایک کی تردید کی ہے۔ مثلاً استحسان کے حامی اس کی تائید میں ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کو بنو قریظہ کا فیصلہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ انہوں نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا جو خدا کے حکم کے بالکل موافق تھا۔ اس لئے استحسان کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔ دوسری دلیل وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کچھ صحابہ سفر میں تھے۔ ایک مچھلی اُن کو سمندر کے کنارے پر ملی۔ اس کو انھوں نے خود بھی کھایا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی اُسے لائے اور آپ نے بھی اس میں سے تناول فرمایا۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ مچھلی جسے سمندر نے باہر پھینک دیا ہو، اُس کے کھانے کا حکم نہ تو قرآن میں موجود تھا اور نہ سنت میں۔ صحابہ نے اپنی رائے سے اس کو کھایا۔ اور ان کی یہ رائے درست نکلی۔ تیسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں تبلیغ کے سلسلہ میں صحابہ کے وفود بھیجتے تھے اور ان لوگوں کو یہ حکم دیتے تھے کہ وہ وفود کے امراء کی اطاعت کریں جب تک وہ خدا کے حکم کے خلاف کوئی حکم نہ دیں۔ لیکن بعض امراء نے اپنے مامورین کو ایسے احکام بھی دیے جو خدا کے حکم کے خلاف تھے۔ مثلاً ایک صاحب نے اپنے مامورین کو آگ میں کود جانے کا حکم دے دیا۔ اس واقعہ سے وہ استدلال کرتے ہیں کہ ان امراء نے اپنی رائے کی بنیاد پر حکم دیا، اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں آنے کے بعد آپ نے اس کو رد فرما دیا۔ رائے سے فیصلہ بہر حال اس دور میں موجود تھا (۱۱)۔

امام شافعی ان میں سے ہر دلیل کو رد کرتے ہیں۔ پہل دلیل کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کے فیصلہ کو اس لئے نافذ فرما دیا تھا کہ وہ صحیح تھا۔ کیوں کہ کبھی رائے، بصیرت اور فہم رکھنے والے آدمی کا فیصلہ جو محض رائے پر مبنی ہو، درست ہوتا ہے، اور کبھی غلط۔ لیکن لوگوں کو ایسے شخص کی رائے پر عمل کرنے کا حکم نہیں دیا گیا جس کی صحت مشکوک ہو۔ اس کے برعکس نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت خدا کی طرف سے کی جاتی تھی، اس لئے آپ کے فیصلہ میں غلطی کا امکان نہیں تھا۔ جو شخص ایک ایسے آدمی کی اتباع کرنے کے لئے لوگوں سے کہتا ہے جو اپنی رائے سے اجتہاد کرتا ہو، وہ درحقیقت ایسے آدمی کے پیچھے چلنے کے لئے کہہ رہا ہے جس کا فیصلہ صحیح بھی ہو سکتا ہے، اور غلط بھی۔ نیز وہ اس شخص کو ایک نبی کی جگہ لانا چاہتا ہے جس کی اتباع فرض کی گئی ہے۔ دوسری دلیل کا وہ یہ جواب دیتے ہیں کہ صحابہ کرام نے محض ضرورت کی وجہ سے پھل کھائی تھی۔ ورنہ ان کو خود یہ یقین نہیں تھا کہ ان کا یہ فعل جائز ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے واپس آنے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں استصواب کیا۔ تیسری دلیل کے بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ یہ دلیل خود شخصی رائے کے استعمال کی مخالفت میں ہے نہ کہ موافقت میں۔ اس لئے اس سے استحسان کو کیسے ثابت کیا جاسکتا ہے؟ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ اس وقت تک امراء کی فرماں برداری کریں جب تک وہ خدا کا حکم مان رہے ہوں۔ بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس فعل کو جو انہوں نے اپنی رائے سے کیا تھا، رد فرما دیا تھا (۱۲)۔

استحسان کی تردید میں امام شافعی کے دلائل سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بارے میں غلط فہمی کا شکار تھے۔ قدیم مکاتب فقہ کے یہاں استحسان کی کیا حقیقت تھی، اور اس کا کیسے استعمال ہوتا تھا، ہم تفصیل سے اپنے مقالہ "صدر اسلام میں اجتہاد" میں اسے بتلا چکے ہیں (۱۲)۔ استحسان کی جتنی مثالیں بھی ان کے یہاں ملتی ہیں، ان میں سے ایک سے بھی یہ پتہ نہیں چلتا کہ استحسان کی بنیاد اوہام، ہوائے نفس اور بے دلیل و آزاد رائے تھی۔ اگر استحسان میں ہوائے نفس داخل ہو سکتی ہے تو قیاس بھی اس سے نہیں بچ سکتا، کیوں کہ جس اصل میں علت مذکور نہیں ہوتی، وہاں فقیہ کو اپنی رائے سے ہی علت کا استنباط اور تعیین کرنا پڑتا ہے۔ اس لئے قیاس میں بھی موضوعی تفکیر کے ایسے ہی قوی امکانات موجود ہیں، جیسے استحسان اور آزاد رائے میں۔ مذکورہ بالا دلائل میں سے صحابہ کے پھل کھانے والی دلیل کا امام شافعی یہ جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے ایسا محض ضرورت کی بنا پر کیا تھا، حالانکہ ان کے پاس

اس کی کوئی دلیل موجود نہیں تھی۔ تعجب ہے امام شافعی ضرورت کی اہمیت کو تو مانتے ہیں، لیکن اصول استحسان کو نہیں مانتے۔ اصول استحسان کا محور ضرورت، وقتی مصالح، اور مسئلہ کے کوائف دلپس منظر ہوتا ہے جس کی بنیاد پر فیصلہ کیا جاتا ہے۔ متاخرین فقہاء نے تو استحسان کو قیاس خفی کہہ کر امام شافعی کے تردیدی دلائل کی ساری عمارت ہی ڈھادی ہے۔ امام شافعی کا قدیم مکاتب فقہ پر یہ الزام بھی صحیح نہیں ہے کہ ان کا استحسان خالص عقل اور دہم پر مبنی ہوتا تھا، اور قرآن و سنت سے اس کی کوئی دلیل نہیں لائی جاتی تھی۔ قدیم مکاتب فقہ کے ان استحسان کی بہت کم مثالیں ایسی ملتی ہیں جن کی بنیاد صرف رائے پر ہو اور نص سے اس کی کوئی دلیل نہ دی جاسکتی ہو۔ امام شافعی شرعی استدلال کے لئے اگر اصل پر سارا زور صرف کرتے ہیں تو ان کی یہ بات بھی استحسان میں پائی جاتی ہے۔ قیاس و استحسان میں صرف اتنا فرق ہے کہ قیاس میں علت ظاہر ہوتی ہے، اور استحسان میں مخفی۔ استحسان کی صورت میں قیاس اور عام قواعد سے انحراف کی وجہ اور بنیاد ظاہر اور کھلی نہیں ہوتی۔ استحسان کی اصل بادی النظر میں سمجھ میں نہیں آتی، اس لئے اس پر برائے نفس اور شخصی رائے کا الزام لگایا جاتا ہے، ورنہ امام شافعی جس اصل و دلیل کو اتنی اہمیت دے رہے ہیں، وہ بھی فقہ کے ذہن میں ہوتی ہے، نیز جس بنیاد پر استحسان کیا جاتا ہے، اس کو اصول شریعت میں کسی بھی اصل سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ استحسان کی بنیاد پر اخذ کئے ہوئے فیصلے کا قرآن و سنت کی روح اور ان کے منشا کے موافق ہونا ہی استحسان کے لئے اصل و دلیل ہیں۔

امام شافعی نے اپنی تصانیف میں بعض مسائل سے متعلق خود بھی استحسان اور استحباب کے الفاظ استعمال کئے ہیں (۱۱۴)۔ لیکن ان کا استعمال اور مفہم فنی سے زیادہ لغوی ہے۔ مسئلہ عراق کے سلسلہ میں امام شافعی خود بھی ایک حدیث کی بنیاد پر قیاس کو ترک کر کے استحسان پر عمل کرتے ہیں، کیوں کہ عربیہ مزاج میں داخل ہے جس کی ممانعت حدیث سے ثابت ہے (۱۵)۔ یہ درست ہے کہ اس مسئلہ میں امام شافعی لفظ استحسان استعمال نہیں کرتے، لیکن اس سلسلے میں جو اصول اور طریقہ کار وہ اختیار کرتے ہیں، وہ عراقی استحسان کے مشابہ ہے۔ ہم اپنے مقالہ صدر اسلام میں اجتہاد میں استحسان پر بحث کرتے ہوئے یہ بتا چکے ہیں کہ اہل عراق حدیث کی بنیاد پر استثنا کو بھی استحسان کہتے ہیں۔ جس پر امام شافعی کا خود عمل ہے۔ اس لئے امام شافعی کے اصول استحسان پر اعتراضات درست معلوم نہیں ہوتے۔

اب ہم اجماع (۱۶) کے بارے میں امام شافعی کے نظریہ پر گفتگو کرتے ہیں۔ امام شافعی نے اپنی تصانیف میں مختلف مقامات پر علم کی دو قسمیں بتلائی ہیں، علم العامہ اور علم الخاصہ، علم العامہ سے مراد وہ امور ہیں جن کو ہر مائل و بالغ مسلمان جانتا ہے، کیوں کہ اسلام میں علم کی یہ قسم بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی مثال میں وہ فرائض اور محرمات کو پیش کرتے ہیں۔ مثلاً پانچ نمازیں، رمضان کے روزے، حج اور زکوٰۃ کی فرضیت سے ہر شخص واقف ہے، اسی طرح زنا، قتل نفس، چوری اور شراب خوردگی کی حرمت کو ہر آدمی جانتا ہے۔ قرآن مجید نے ان فرائض و محرمات کو نہایت وضاحت سے بیان کیا ہے، اور سارے کے سارے مسلمان اس سے خوب باخبر ہیں۔ بعد کی نسلوں نے پہلی نسلوں سے عمومی طور پر (عامۃ من عامۃ) اس علم کو حاصل کیا، اور پہلے لوگوں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا۔ ان امور کی فرضیت و حرمت، اور اس علم کی تواتر کے ساتھ نقل و روایت میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ علم کی یہی وہ قسم ہے جس کی نقل اور تعبیر میں غلطی کا امکان نہیں ہے، اسی لئے اس میں اختلاف رائے کی اجازت نہیں دی گئی۔ علم الخاصہ سے مراد فروع و جزئیات کا علم ہے۔ جس کو فروع الفرائض کہتے ہیں۔ قرآن مجید یا سنت میں یہ علم مفصل اور واضح طور پر موجود نہیں ہے۔ یہ علم اگرچہ سنت (حدیث) میں موجود ہے، لیکن اس علم کی روایت افراد کے ذریعہ (اخبار الخاصۃ) ہوتی ہے، نہ کہ تواتر اور عام لوگوں سے (اخبار العامۃ)۔ علم کی اس نوع میں مختلف تعبیرات کی گنجائش ہے، اور اس علم کو قیاس کے ذریعہ بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ امام شافعی کے خیال میں اس علم کا حاصل کرنا نہ عام لوگوں پر فرض ہے، اور نہ تمام عالموں پر۔ صرف عالموں کی اتنی تعداد پر اس کا حصول ضروری ہے جو امت کے لئے کافی ہو سکیں (من فیہ الکفایۃ) (۱۷)۔ امام شافعی کے نزدیک اجماع صرف علم العامہ میں ممکن ہے نہ کہ علم الخاصہ میں۔ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کے لئے انہوں نے متعدد دلائل پیش کئے ہیں، جن کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں۔

ان کا خیال ہے کہ علم العامہ اور علم الخاصہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے۔ علم العامہ ہر شخص کو حاصل ہے، اور کوئی شخص بھی اس میں شبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی مثال میں وہ نمازوں کی تعداد اور ظہر کے فرضوں کی تعداد پیش کرتے ہیں (۱۸)۔ دوسرے الفاظ میں ان کا مقصد یہ ہے کہ یہ ہر شخص جانتا ہے کہ نمازوں کی تعداد پانچ ہے، اور ظہر کے فرض چار ہوتے ہیں۔ اس میں کسی کو بھی شک نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام شافعی ایسے امور میں اجماع کے قائل ہیں جن میں کوئی اختلاف اور شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو۔

امام شافعی کا مناظران سے سوال کرتا ہے کہ جس مسئلہ میں کتاب و سنت کی کوئی نص نہ ہو کیا اس میں وہ اجماع کو تسلیم کریں گے، کیوں کہ ان کے مخالفین (امام شافعی کے) کا یہ خیال ہے کہ اجماع صرف ثابت شدہ سنت پر ہی ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کو روایت نہ کیا ہو۔ امام شافعی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اجماع امت کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ جس چیز پر اجماع بتلایا جاتا ہو، اور یہ بھی کہا جاتا ہو کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے تو ہم ان کی اس بات کو جو ان کا توں مان لیں گے۔ دوسرے یہ کہ کسی چیز پر اجماع تو ہو لیکن اس کی روایت کا ذکر نہ ہو، تو اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہ ہو۔ اس لئے ہم اس کو آپ کی طرف سے منقول نہیں مان سکتے۔ کیوں کہ آپ سے نقل کو ماننے کے لئے سماع ضروری ہے۔ اگر کوئی شخص محض اپنے دہم سے اس کو منقول بتائے تو اس میں یہ بھی امکان ہے کہ جو بات وہ کہہ رہا ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ فرمائی ہو۔ بہر حال جس چیز پر عام لوگوں کا اجماع ہو، اس کو امام شافعی صرف اتباعاً (عام لوگوں کی نقل کے اعتبار پر) مانتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنتیں پوری امت سے (عن، عاتھم) نہیں چھوٹ سکتیں۔ افراد سے چھوٹ سکتی ہیں۔ نیز اس کی دلیل میں وہ یہ بھی فرماتے ہیں کہ امت مجبوری طور پر ایسی بات پر متفق نہیں ہو سکتی جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف ہو، یا خطا و گمراہی ہو۔ اس کے بعد امام شافعی اجماع امت کی شرعی حجیت ثابت کرنے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حدیثیں پیش کرتے ہیں:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ودعاها واداهها، ضرب حامل فقه غير

فقيه الحى من هو افقه منه، ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم: اخلاص العلي

لله، النصيحة للمسلمين، ولزوم جماعتهم، فان دعوتهم: تحيط من درأهم۔

(خدا اس بندے کو سرسبز و شاداب رکھے جو میری بات کو سنے، اس کو یاد کرے، اس کو محفوظ

رکھے اور پھر اس کو پہنچا دے، کیوں کہ بعض اوقات دینی مسائل کو یاد رکھنے والا خود فقیہ نہیں ہوتا،

اور وہ اس مسئلہ کو ایسے شخص کو پہنچا دیتا ہے جو اس سے زیادہ سمجھ دار ہوتا ہے۔ تین چیزیں ہیں جن کی طرف

سے مسلمان کے دل میں کینہ نہیں ہونا چاہیئے: خدا کے لئے عمل، مسلمانوں کے ساتھ خیر خواہی، اور ان

کی جماعت کے ساتھ ہونا۔ کیوں کہ ان کی دعوت ان کی حفاظت کرتی ہے۔)

دوسری حدیث یہ پیش کرتے ہیں :-

ان عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ قام بالجانبية خطيباً فقال : ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فينا كقيامي فيكم ، فقال : اكرموا اصحابي ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يظهر الكذب حتى أن الرجل يحلف ولا يستشهد ولا يستشهد ، الا فمن سره أن يسكن بمجوحة الجنة فليزحم الجماعة ، فان الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين البعد -

(جانبیہ کے مقام پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کو خطاب کرتے ہوئے یہ فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان ایسے ہی کھڑے تھے جیسے میں تمہارے درمیان کھڑا ہوں۔ آپ نے فرمایا، میرے صحابہ کی عزت کرو، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں، پھر ان کی جو ان سے متصل ہوں۔ اس کے بعد جھوٹ غالب ہو جائے گا (اس دور میں) ایک شخص خود قسم کھائے گا حالانکہ اس سے قسم نہیں لی جائے گی، اور وہ گواہی دے گا حالانکہ اس سے گواہی نہیں مانگی جائے گی۔ جو شخص اس سے خوش ہو کہ وہ جنت کے کشادہ مکانوں میں رہے اس کو چاہیے کہ وہ جماعت کے ساتھ رہے، کیوں کہ شیطان اکیلے کے ساتھ ہوتا ہے۔ وہ دو سے دور بھاگتا ہے) (۱۹)۔ ان احادیث سے امام شافعی یہ استدلال کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جماعت کے پیچھے چلنے کا حکم دیا ہے، اور اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اُمت کا جس چیز پر اتفاق ہو جائے، اس کا اتباع کرنا چاہیے، اس سے محض ظاہری وجہاتی اتباع مراد نہیں ہے، کیوں کہ اس کا کوئی مقصد ہی نہیں ہو سکتا۔ ان کے نزدیک جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کی اتباع حقیقت میں جماعت کی اتباع ہے۔ اس طرح جو شخص جماعت کے متفق علیہ فیصلہ کے خلاف عمل کرتا ہے وہ جماعت کی مخالفت کرتا ہے۔ ان کے خیال میں جماعت سے علیحدگی میں خطا کا امکان ہے، لیکن پوری اُمت قرآن و سنت کے معنی سمجھنے اور قیاس سے استنباط میں غلطی نہیں کر سکتی (۲۰)۔

اجماع اُمت کے اثبات میں امام شافعی نے مذکورہ بالا دلائل پیش کئے ہیں لیکن یہ بات تعجب خیز ہے کہ امام شافعی اجماع کی شرعی حیثیت ثابت کرنے کے لئے صرف احادیث پیش کرتے ہیں، یا عقل و دلیل دیتے ہیں، لیکن قرآن مجید کی کسی آیت سے استدلال نہیں کرتے (۲۱)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اجماع کے اثبات میں قرآن مجید کی آیات امام شافعی کے بعد ہی پیش کی گئی ہیں، امام شافعی جن احادیث سے اجماع

پر استدلال کرتے ہیں، وہ اس فنی اجماع کی طرف اشارہ نہیں کرتیں جو اصول فقہ میں مانا جاتا ہے، جیسے قرآن مجید کی متعدد آیات سے مسلمانوں کے اتحاد اور اُمت کے استحکام پر روشنی پڑتی ہے، اسی طرح یہ احادیث بھی اُسی اتحاد کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ چنانچہ اس اجماع کا اثبات ان احادیث سے اس لئے بھی نہیں کیا جاسکتا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ اجماع کا تصور درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اجتماعی و سیاسی ضرورت کی بنا پر وجود میں آیا۔ بعد میں فقہاء اور علماء اصول نے اس کو قرآن مجید اور حدیث سے ثابت کرنے کی کوشش کی۔ ہمارا یہ خیال اس لئے بھی قریب قیاس ہے کہ امام شافعی کے دور تک اجماع کی حجیت میں قرآن مجید کی کوئی آیت پیش نہیں کی گئی، بلکہ اسے احادیث سے ہی ثابت کیا گیا۔ اس طرح اس بارے میں امام محمد بن الحسن شیبانی (۲۲۰) اور امام شافعی نے جو احادیث پیش کیں، وہ مختلف تھیں۔ امام محمد جس حدیث سے اجماع پر استدلال کرتے ہیں اس سے امام شافعی دُعا نظر نہیں آتے، اور امام شافعی جن احادیث کو اس سلسلہ میں پیش کرتے ہیں امام محمد ان سے باخبر نہیں ہیں۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ احادیث اس دور میں اجماع کے ضمن میں عام طور پر پیش نہیں کی جاتی تھیں، بلکہ جس حدیث سے بھی اس قسم کا اشارہ نکلتا ہو، برقیہ اُس سے استدلال کرتا تھا۔ غرض پہلی دوسری صدی میں اجماع کی حجیت کے بارے میں اُمت کا کسی ایک حدیث پر اتفاق نہیں تھا، جسے یہ کہہ سکیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اجماع کی حجیت کے لئے خاص طور پر فرمایا تھا۔

امام شافعی نے اجماع کی حجیت کے سلسلہ میں جو احادیث پیش کی ہیں، ان میں دوسری حدیث یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اجماع کو صرف قرونِ ثلثہ تک محدود سمجھتے تھے۔ اجماع سلف (قرونِ ثلثہ) کا یہ تصور سب سے پہلے ہمیں امام شافعی کے یہاں ملتا ہے۔ اس کے برعکس اس ضمن میں امام محمد بن الحسن الشیبانی جو حدیث پیش کرتے ہیں اس سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اجماع کسی خاص زمانہ کے ساتھ خاص تھا۔ امام محمد چونکہ اس پر کوئی رائے زنی نہیں کرتے اس لئے اس معاملے میں اُن کے نقطہ نظر کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ امام شافعی اس سلسلہ میں جس حدیث سے استدلال کرتے ہیں اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیش گوئی کہا جاسکتا ہے نہ کہ قرونِ ثلثہ کے بعد آپ کی لوگوں کے عمل کی مذمت۔ اور یہ کہ اس دور کا اجماع آپ کے نزدیک درست نہیں تھا۔ تیسری صدی ہجری میں ہمیں اجماع کے سلسلہ میں یہ مشہور حدیث ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری اُمت گمراہی پر متفق نہیں

ہو سکتی۔ اس حدیث سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں بھی اُمت گمراہی و ضلال پر متفق نہیں ہو سکتی، نہ کہ صرف قرونِ ثلثہ میں۔ چنانچہ اجماع کو قرونِ ثلثہ تک محدود کرنا اس مشہور حدیث کے خلاف پڑتا ہے۔ ہمارا اپنا خیال یہ ہے کہ اجماع کی تائید میں جو بھی احادیث پیش کی جاتی ہیں ان کا اصول اجماع سے سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ ان سے تو اُمت کا عمومی اتحاد اور استحکام نکلتا ہے۔ اجماع کی تائید تو فقہاء ہی ان سے نکالتے ہیں۔

یہاں تک ہم نے اجماعِ العامہ (اجماعِ اُمت) کے بارے میں امام شافعی کا نقطہ نظر پیش کیا تھا، اب ہم اجماعِ الخاصہ کے بارے میں اُن کی رائے پر بحث کرتے ہیں۔ امام شافعی اجماعِ الخاصہ کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس کے خلاف انہوں نے بہت سے دلائل پیش کئے ہیں۔ ان کا ہم ذیل میں تجزیہ کرتے ہیں، لیکن امام شافعی کے مخالف کا خیال ہے کہ علمِ العامہ اور علمِ الخاصہ دونوں میں ہی یقینی علم موجود ہے۔ لیکن امام شافعی اس نظریہ کی مخالفت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یقینی علم (احاطہ) صرف علمِ العامہ میں ہے۔ علمِ الخاصہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں نے ان امور میں جن میں قرآن مجید نے واضح احکام نہیں دیئے تھے، قیاس سے کام لے کر نتائج اخذ کئے۔ اس لئے ان میں اختلاف رائے ضروری تھا۔ قیاس کے ذریعہ استنباط کی صورت میں غلطی کا امکان ہے۔ چونکہ علمِ الخاصہ کی بنیاد رائے و قیاس پر ہوتی ہے، اس لئے اس میں یقینی علم (احاطہ) نہیں ہو سکتا۔ (۲۳) (مسلسل)

حواشی و حوالجات

- ۱۔ امام شافعی۔ کتاب الامم۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۲ھ۔ ج ۴ ص ۲۷۲۔
- ۲۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۲۱ھ۔ ص ۷۰۔ دانما الاستحسان تلذذ۔
- ۳۔ امام شافعی۔ کتاب الامم۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۶ ص ۲۰۷۔
- لانہ اذا اجاز لنفسه استحسنت اجاز لنفسه ان يشرع في الدين۔
- ۴۔ سورة القیامتہ : ۳۶۔
- ۵۔ امام شافعی۔ کتاب الامم محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷ ص ۲۷۱۔
- ۶۔ ایضاً ص ۲۷۲۔ انما یا مرہم بتولية وجوہہم شطرا بطلب الدلائل علیہ لا بد

استحسنوا ولا بما صنع في قلوبهم ولا خطر على ادعائهم بلا دلالة -

- ۷۔ ایضاً - ص ۲۷۱ - (۸)۔ ایضاً - ص ۲۷۳ - (۹)۔ ایضاً - ص ۲۷۳ -
 ۱۰۔ ایضاً - ج ۶ - ص ۲۰۳ - (۱۱)۔ ایضاً - ص ۲۰۵ - (۱۲)۔ ایضاً - ص ۲۰۵ - ۲۰۶ -
 ۱۳۔ ملاحظہ ہو، ماہنامہ فکر و نظر، ماہ دسمبر ۱۹۶۶ء -
 ۱۳۔ امام شافعی، کتاب الام - محولہ بالا ایڈیشن - ج ۷ - ص ۱۹۰ - ۲۲۹ - وقد استحسنتم أن
 توتردوا بثلاث ينبغي أن تسحبوا ما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل حال
 ۱۵۔ ایضاً - ص ۱۸۲ -

۱۶۔ اجماع فقہ اسلامی کا ایک اہم ماخذ ہے - اور امام الحرمین جوینی کے الفاظ میں شریعت کا دار و مدار ہی اجماع پر ہے (الاجماع هو عصام الشريعة وعمادها واليه استنادها - البرهان في اصول الفقه قلمی) عصمت امت کا تصور، اجماع کا تصور اور اس کی اصطلاح، سنت صحابہ، اجماع صحابہ، اور ان میں فرق، تصور اجماع و تصور امامت، قدیم تصور اجماع، تصور اجماع میں ارتقاء، اجماع قرون ثلثہ تک، امام شافعی کا نظریہ اجماع، ان کے بعد کے دور میں اجماع، اجماع ماخذ شرع کی حیثیت سے، اجماع کی شرعی حجیت، اجماع امت اور اجماع علماء، نسخ اجماع کا مسئلہ، اجماع ایک روایت یا مسلسل عمل، مختلف مکاتب فکر کا نظریہ اجماع، امت اسلامیہ میں اجماع کا کردار - ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ایک مستقل تصنیف درکار ہے - یہاں ہم کیونکہ صرف امام شافعی کے نظریہ اجماع پر بحث کر رہے ہیں اس لئے مطلق اصول اجماع سے متعلق کہیں کہیں صرف اشارے کریں گے -

۱۷۔ امام شافعی، الرسالة، محولہ بالا ایڈیشن، ص ۵۰ -

۱۸۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن، ج ۷، ص ۲۵۵ -

۱۹۔ امام شافعی، الرسالة، محولہ بالا ایڈیشن - ص ۵۵ - ۵۶ - نیز ڈاکٹر فضل الرحمن صاحب کی ان احادیث پر تنقید ملاحظہ ہو - اسلامی منہاجیات تاریخ کے آئینہ میں مطبوعہ لاہور ۱۹۶۵ء ص ۴۵ - ۶۵ -

(F. RAHMAN, ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

LAHORE, 1965, P. P. 45-53)

۲۰۔ ایضاً، ص ۶۵۔

۲۱۔ تذکرہ کی کتابوں میں ایک روایت یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام شافعی سے قرآن مجید سے اجماع کی حجیت کے بارے میں دریافت کیا گیا۔ وہ عین روز تک اس مسئلہ پر غور کرتے رہے، اس کے بعد اس آیت کو پیش کیا: *ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوليه ما تولى ونصليه جهنم*، وسارت مصيرا۔ (سورة النساء ۱۱۵) تاج الدین السبکی، طبقات الشافعیۃ الکبریٰ، قاہرہ، تاریخ طباعت درج نہیں، ج ۲۔ ص ۱۹۔ ۲۰۔ ہمیں اس روایت کی صحت میں اس لئے شک ہے کہ امام شافعی اپنی تصانیف میں اجماع پر بحث کرتے ہوئے کسی مقام پر بھی اس آیت کو پیش نہیں کرتے۔

۲۲۔ یہ بات واضح رہے کہ امام محمد تراویح کو اجماع سے ثابت کرتے ہیں اور وہاں اجماع کی حجیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں: *ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن، وما رآه المؤمنون قبيحا فهو عند الله قبيح*۔

ملاحظہ ہو امام محمد بن الحسن الشیبانی، الموطا، مطبوعہ دیوبند، تاریخ طباعت درج نہیں، ص ۱۴۴۔

۲۳۔ امام شافعی، کتاب الام۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۵۵۔

اصول فقہ اور امام شافعیؒ

مولانا احمد حسن ریسرچ فیلو، ادارہ تحقیقات اسلامی

ان کے مناظر کے نزدیک اگر اہل علم کے درمیان اختلاف نہ ہو، تو علم الخاصہ حجت بن سکتا ہے۔
ہاں اگر ان کے درمیان اختلاف رائے موجود ہو تو اس میں غلطی کا امکان ہے۔ اس لئے ایسا اجماع الخاصہ
حجت نہیں ہو سکتا۔ اختلاف کی صورت میں اجماع الخاصہ کو جاننے کے لئے ان کا مناظر دو اصول پیش
کرتا ہے۔ اول یہ کہ اس اختلافی مسئلہ کو اپنی اصل کی طرف لوٹایا جائے۔ دوم یہ کہ کسی مسئلہ میں ایک دور
میں اتفاق یا اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے پچھلے دور میں بھی اتفاق یا اختلاف ہو گا۔ خواہ
اس اتفاق یا اختلاف کی روایت ہم تک نہ پہنچی ہو۔ امام شافعی اس کو یہ جواب دیتے ہیں کہ اس قسم کے
دلائل سے اجماع کی تائید اور اخبار کی تردید نکلتی ہے۔ اور ان کے نزدیک خبر اجماع کے مقابلہ میں
زیادہ اہم ہے۔ مناظر کے دونوں قاعدوں کو وہ اپنے عقلی دلائل سے توڑتے ہیں۔ پہلے اصول کا جواب
وہ یہ دیتے ہیں کہ اس قاعدہ کی رو سے اس کو کسی محقق زانی کو سنگ سار نہیں کرنا چاہیے، کیوں کہ رجم
پر عمومی طور سے اہل علم کا اجماع نہیں ہے۔ اس سے وہ یہ دریافت کرتے ہیں کہ رجم کے مسئلہ کو وہ اپنے
قاعدہ کی رو سے اس کی اصل کی طرف کیوں نہیں لوٹاتے۔ وہ اصل یہ ہے کہ کسی شخص کو اس وقت تک قتل
نہ کیا جائے جب تک کہ اس کے قتل کا سبب کوئی ایسی چیز نہ ہو جس پر سب کا اتفاق ہو۔ اس قاعدہ
کی بنا پر درحقیقت وہ خود اپنے مسلک کی تردید کر رہا ہے۔ دوسرے قاعدہ کے بارے میں وہ یہ کہتے
ہیں کہ پچھلے دور میں اجماع یا اختلاف کو جاننے کے لئے روایت ضروری ہے۔ کیوں کہ انہیں اپنے دور میں
اجماع الخاصہ کی صورت میں فقہاء کے درمیان اتفاق نظر نہیں آتا۔ اس دلیل سے وہ اپنے مناظر کے
اس معیار کو توڑتے ہیں کہ ایک دور میں اجماع یا اختلاف سے ہم پچھلے دور میں اجماع یا اختلاف کو معلوم

کر سکتے ہیں (۲۴)۔

اس کے بعد امام شافعی اجماع الخاصہ میں شریک ہونے والے علماء کی تعداد پر بحث شروع کر دیتے ہیں۔ امام شافعی اپنے مناظرے دریافت کرتے ہیں کہ اگر دس عالموں میں سے ایک عالم موجود نہ ہو، یا خاموش رہے، یا اس کی وفات ہو جائے، یا پاگل ہو جائے، تو ان نو عالموں کا اجماع اس کے خیال میں درست ہوگا؟ اسی طرح اگر دس میں سے پانچ یا نو افراد مرجائیں تو کیا پانچ یا ایک کی رائے کو اجماع کا درجہ حاصل ہوگا۔ ان سب سوالات کے جواب میں ان کا مناظرہ یہ کہتا ہے کہ اس معاملہ میں وہ کثرت رائے کے پیچھے چلے گا۔ امام شافعی اس سے کثرت رائے کے لئے علماء کی تعداد پوچھتے ہیں۔ آیا دس کو وہ کثرت رائے کہے گا یا نو کو؟ مناظرہ جواب دیتا ہے کہ دونوں کو ہم کثرت رائے کہہ سکتے ہیں۔ کثرت رائے کے لئے وہ معین تعداد بیان نہیں کرتا۔ تعداد کو مطلق چھوڑنے پر امام شافعی اس کو یہ لازم دیتے ہیں کہ غیر معین تعداد کی صورت میں جس رائے کو وہ مانتا ہے اس کو کثیر کہہ سکتا ہے، اور جس کو وہ ترک کر رہا ہے اس کو قلیل کہہ سکتا ہے۔

اس کے بعد امام شافعی اس سے یہ پوچھتے ہیں کہ اگر دس علماء میں سے چھ ایک مسئلہ پر متفق ہو جاتے ہیں، اور چار اختلاف کرتے ہیں تو ان میں سے وہ کس کی بات مانے گا؟ وہ جواب دیتا ہے کہ چھ کی۔ اس سے امام شافعی یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ گویا اس کے نزدیک چھ حق پر ہیں اور چار ناحق پر۔ پھر وہ اس سے دریافت کرتے ہیں اگر ان چھ میں سے دو کو ان سے اختلاف ہو جائے اور وہ اپنے مخالفین چار عالموں سے مل جائیں تو اب وہ کس کی بات پر عمل کرے گا؟ اس پر بھی وہ کہتا ہے کہ چھ کی۔ اس پر امام شافعی اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ محض دو عالموں کی بنا پر وہ حق کو چھوڑ کر ناحق بات کا اتباع کر رہا ہے۔ حالانکہ خود اس کے اصول کی رو سے اس کو ناحق بات اختیار نہیں کرنا چاہیے (۲۵)۔ اس قسم کے جدلیاتی مناظرانہ دلائل سے امام شافعی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اجماع الخاصہ بے بنیاد ہے۔ اور کثرت رائے حق کا معیار نہیں بن سکتی۔

اجماع الخاصہ کے خلاف ایک دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ یہ قریباً ناممکن ہے کہ ہر شہر میں ہر فقہر سے مل کر یہ بات دریافت کی جائے کہ فلاں مسئلہ میں اس کو اتفاق ہے یا اختلاف۔ نہ یہ ممکن ہے کہ اہل علم کی رائے ہر مسئلہ میں مجموعی حیثیت سے (عام من عامہ) تو اکثر کی طرح منتقل ہوتی رہے۔ اس سے تو بہتر ہے

کہ وہ اجماع کی روایت پر اعتماد کرنے کی بجائے حدیث کی خبر الواحد (خبر الخاصہ) پر اعتماد کرے۔ اس کہنے سے ان کا مقصد یہ ہے کہ خبر الخاصہ سے کسی صورت میں بھی مفر نہیں ہے، نہ حدیث کی صورت میں، اور نہ اجماع کی صورت میں۔ اس لئے ان کے خیال میں ایسی کوئی معقول وجہ نظر نہیں آتی کہ اجماع کی خبر الواحد پر تو اعتماد کریں اور حدیث کی خبر الواحد پر اعتماد نہ کریں۔

اس کے علاوہ امام شافعی اپنے دور میں مختلف شہروں مثلاً مکہ، مدینہ، کوفہ اور بصرہ کی مثال پیش کر کے یہ کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی ایک شہر میں بھی فقہاء کے درمیان فروعی مسائل پر اتفاق نہیں ہے۔ دوسرے اہل علم کے درمیان ہر مسئلہ میں نزاع موجود ہے۔ اہل علم کا ایک گروہ دوسرے گروہ کو اپنے مقابل میں علم و عقل میں کم تر سمجھتا ہے اور خود کو ان پر فوقیت دیتا ہے، اور فقہ میں رائے دینے کا اہل سمجھتا ہے۔ جب دونوں گروہ ایک دوسرے پر شکستہ چینی کرتے ہیں تو ایک مسئلہ پر ان کا اتفاق کیسے ہو سکتا ہے؟ اجماع الخاصہ پر امام شافعی کے بے شمار اعتراضات کو سن کر ان کا مناظران سے بڑھتا ہے کہ آخر کسی مسئلہ میں اجماع کا وجود بھی ہے؟ وہ جواب دیتے ہیں کہ اجماع صرف فرائض میں محدود ہے (۲۶)۔

اجماع الخاصہ کی تردید میں امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ ان کے مخالفین جس چیز کو اجماع کہہ رہے ہیں وہ درحقیقت چند فقہاء کی انفرادی رائے ہے۔ اس سلسلہ میں وہ مختلف شہروں کے فقہاء کے نام گناتے ہیں اور مثال کے طور پر سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، اور امام شعبی کے نام پیش کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ فقہاء کبھی ایک جگہ جمع نہیں ہوئے، صرف روایات کی بنا پر کسی مسئلہ پر ان کا اجماع سمجھا جاتا ہے۔ نیز ان فقہاء کے بارے میں عام خیال یہ ہے کہ جن مسائل میں قرآن و سنت میں احکام موجود نہیں تھے انہوں نے قیاس سے کام لے کر احکام مستنبط کئے ہیں؛ لیکن ان کے نزدیک یہ محض لوگوں کا دہم ہے کہ انہوں نے قیاس کی بنیاد پر ہی احکام اخذ کئے ہوں گے۔ ہو سکتا ہے کہ ان حضرات نے قیاس کی بجائے محض اپنی رائے سے کام لیا ہو۔ اس صورت میں ان کے مخالفین محض وہم کو حجت بنا رہے ہیں۔ دوسری دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خود ان فقہاء کی زندگی میں ان کی رائے کو تمام مسلمانوں نے تسلیم نہیں کیا تھا۔ ان میں سے ہر ایک کی وفات کے وقت ہر شخص کی رائے کے بارے میں لوگوں کے درمیان اختلافات تھے، اور اجماع کا وجود بھی نہیں تھا۔ نیز ان فقہاء سے

خود ان کے مخالفین بہت سے دینی احکام (سنن) نقل کرتے ہیں، لیکن ان کی حیثیت قرونِ اولیٰ میں (غالباً امام مالک سے پہلے) محض انفرادی خبر کی تھی، اور لوگ ان سے اختلاف کرنے میں توسع سے کام لیتے تھے۔ اس خبر الواحد پر اس دور میں بہت زیادہ شک و شبہ و تنقید نہیں کی جاتی تھی، امام شافعی کہتے ہیں کہ خبر الواحد پر تنقید تو خود ان کے دور سے شروع ہوئی ہے۔ ورنہ پہلے لوگ عام طور پر اس کو مانتے تھے۔ اجماع الخاصہ کی تائید میں امام شافعی کے مخالفین ایک دلیل اجماع سکوتی کی بھی لاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ امام مالک سے پہلے ابتدائی دور میں فقہاء ہر مسئلہ میں اپنی رائے ظاہر کر دیتے تھے، اور وہ خاموش نہیں رہتے تھے۔ اس لئے جس مسئلہ میں ان کا اختلاف موجود نہیں ہے اس پر اجماع ہی سمجھا جائے گا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ابتدائی دور کے فقہاء دنیا سے رخصت ہو گئے اور انہوں نے ایک لفظ بھی اجماع کے بارے میں نہیں فرمایا۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد صرف ان مسائل میں اجماع سمجھا گیا جن میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔ اختلافی مسائل میں اجماع کا دعویٰ تو خود ان کے (امام شافعی کے) دور میں کیا گیا ہے۔ اجماع الخاصہ کی تردید میں امام شافعی کے نزدیک یہ دلیل ہی کافی ہے (۲۷)۔

اجماع علماء کی مخالفت میں ایک دلیل وہ یہ بھی دیتے ہیں کہ صحابہ تابعین اور اتباع تابعین نے کسی مسئلہ پر بھی اجماع کا دعویٰ نہیں کیا، بجز ان احکام کے جو ہر شخص پر فرض ہیں۔ نیز وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ روئے زمین پر ان کے علم میں ایسا کوئی شخص نہیں ہے جس نے اختلافی مسائل میں اجماع کا دعویٰ کیا ہو (۲۸)۔ اس لئے شرعی حجت ان کے خیال میں صرف اجماع العامہ ہے، اجماع الخاصہ نہیں۔ اہل مدینہ اور اہل عراق کے اجماع الخاصہ کے خلاف یہ امام شافعی کے دلائل ہیں۔ قرونِ اولیٰ کے فقہاء کے نزدیک اگر اجماع الخاصہ کوئی چیز نہیں تھا تو ہم ان احادیث کے بارے میں کیا کہیں گے جو امام شافعی اجماع کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کر رہے ہیں؟ ان احادیث سے اگر اجماع پر استدلال صحیح ہے تو اس کا مطلب یہی ہو سکتا ہے کہ اہل علم کا جس مسئلہ میں اتفاق ہو، اس کا اتباع کیا جائے۔ ورنہ پھر اجماع سے متعلق ان احادیث کا کوئی مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔

امام شافعی کے مذکورہ بالا دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اجماع الخاصہ ان کے نزدیک حجت نہیں ہے۔ لیکن ان کی تصنیف الرسائل میں ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن میں اجماع اہل العلم سے وہ استدلال کرتے

ہیں۔ مثلاً ایک مقام پر وہ فرماتے ہیں کہ اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ قتل خطا کی صورت میں مائدہ مقتول کی ایک تہائی دیت ادا کرے گی (۲۹) ایک دوسرے مقام پر فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کے علماء کا کبھی ایسی بات پر اجماع نہیں ہو سکتا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف ہو (۳۰)۔ بظاہر امام شافعی کا یہ قول ان کے اس قول کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں کہ عام لوگ (عامہ) اسلامی اُمت (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے خلاف کسی بات پر اور خطا و گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے (۳۱)۔ امام شافعی جب اجماع کو فرائض اور عامۃ کے ساتھ مخصوص کر رہے ہیں، تو پھر اجماع علماء سے استدلال اور علماء کا سنت کے خلاف چیز پر جمع نہ ہونے کا کیا مطلب ہے؟ خصوصاً اس صورت میں جب اجماع الخاصہ کی تردید میں انہوں نے اتنا زور صرف کیا ہے۔ ہمارے خیال میں یہ ہو سکتا ہے کہ ابتداء میں امام شافعی اجماع الخاصہ کی حجیت کے قائل ہوں، لیکن آخر زمانہ میں انہوں نے اس کو رد کر دیا ہو۔ ڈاکٹر شخت (SCHACHT) نے یہ بات صحیح کہی ہے کہ امام شافعی کے یہاں شروع سے آخر تک اجماع کے تصور میں ارتقاء پایا جاتا ہے۔ ابتداء میں انہوں نے اجماع العلماء کو تسلیم کیا ہے لیکن آخر میں انہوں نے اس کے وجود تک سے انکار کر دیا۔ اجماع الخاصہ کو اس انکار کے باوجود وہ تائیدی اور ترجیحی دلیل کے طور پر اپنے استدلال میں پیش کرتے ہیں، کیوں کہ اجماع الخاصہ کا تصور ان کے اندر راسخ ہو چکا تھا۔ (۳۲)

اپنی تصنیف الرسالہ کے آخر میں انہوں نے ایک باب اختلاف پر قائم کیا ہے۔ اختلاف کی ان کے نزدیک دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کی اجازت ہے، دوسری قسم وہ ہے جس کی نعت ہے۔ قرآن و سنت میں جن مسائل میں احکام موجود ہیں ان میں اختلاف ان لوگوں کے لئے جائز نہیں جو ان سے واقف ہیں۔ دوسری قسم سے متعلق وہ قرآن مجید کی متعدد آیات اختلاف کی مذمت میں پیش کرتے ہیں۔ اختلاف ان کے نزدیک صرف ان مسائل میں جائز ہے جن میں قیاس سے استدلال کی بنا پر مختلف تعبیرات کی گنجائش ہو۔ اس کے بعد دور تک وہ ایسے مسائل کا تجزیہ کرتے ہیں جن میں قیاس سے اختلاف چلا آ رہا ہے، اور ان کی بنا قیاس ہے (۳۳)۔ ہمارا خیال ہے کہ کوئی حکم قرآن و حدیث میں موجود ہو، خواہ وہ مفصل ہو یا مجمل، اس کی تعبیر اور کسی خاص مسئلہ میں اس کے اطلاق سے اختلاف پیدا ہوتا ہے۔ قرآن و سنت کا کون سا حکم کس موقع کے لئے ہے یہ ایک فقیہ کی رائے پر مبنی ہے۔ اس لئے ہمارے

خیال میں یہ دو لوگ فیصلہ کر نلاں قسم کا اختلاف جائز اور نلاں ناجائز ہے، درست معلوم نہیں ہوتا۔
نہی جن آیات کو وہ پیش کرتے ہیں ان سے فقہی و فروعی اختلاف مراد ہے۔

امام شافعی نے استنباط احکام کے جو اصول پیش کئے ان سے اصول فقہ کا فن مرتب و منظم
شکل میں آگیا۔ قدیم مکاتب فقہ کے منشور اصول استنباط میں امام شافعی کی تنقید کے ساتھ مزید نکھار
پیدا ہو گیا۔ رائے واجماع کے عمل کو بدل کر امام شافعی نے خبر الواحد سے استدلال پر زور دیا۔ اس
تبدیلی سے فقہ کے فکری و تخلیقی پہلو پر خاص زور پڑی۔ اور یہی تبدیلی آئندہ صدیوں میں جمود اور اجتہاد کا
دروازہ بند ہونے کا باعث بنی۔ امام شافعی نے جو اصول استنباط پیش کئے، مقررہ دور کے علماء
اصول ان سے متاثر نظر آتے ہیں۔ ان کی پیش کردہ منہاجیات سے اصول فقہ میں استحکام اور باضابطگی
ضرور پیدا ہو گئی، لیکن اس رسمیت نے اجتہادی آزادی کے بڑھتے ہوئے دھارے کو روک دیا، انہوں نے
حدیث اور اس پر اصل شکل میں عمل پر بے انتہا زور دیا، اس سے شاید ان کا مقصد یہ تھا کہ فقہ میں آزادی
رائے سے جو بے ضابطگی و انتشار تھا وہ دور ہو جائے۔ لیکن سچ یہ ہے حدیث بھی اس مسئلہ کو حل نہیں
کر سکی، کیوں کہ حدیث سے استدلال کی صورت میں جو اختلاف ہوا، وہ رائے سے کچھ کم نہ تھا۔ فرق
صرف آنا ہوا کہ پہلے ہر گروہ کے پاس رائے تھی، اب ہر فریق کے پاس حدیث ہے۔

اجتہاد کا یہ دور امام شافعی جیسی عبقری شخصیت پر ختم ہو جاتا ہے، اس کے اثرات تیسری صدی
کے آخر تک جاتے ہیں۔ اس کے بعد تقلید کا دور شروع ہوتا ہے، اس دور کے تقلیدی رجحانات کا
اندازہ امام ابو الحسن کرخی متوفی ۳۲۰ھ کے قول سے لگایا جا سکتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

الاصل أن كل آية تخالف قول أصحابنا فأنها تحمل على النسخ أو على الترجيح و
الأولى أن تحمل على التاويل من جهة التوفيق.

ترجمہ: ایک اصول یہ ہے کہ جو آیت ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو اس کو نسخ پر،
یا ترجیح پر محمول کیا جائے گا۔ اول یہ ہے کہ اس آیت کو اس قول کے موافق بنانے کے لئے
تاویل پر محمول کیا جائے۔

آگے فرماتے ہیں:-

الاصل أن كل خبر يوجب بخلاف قول أصحابنا فأنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض

بمشلہ ثم صار الى دليل آخر اذ ترجیح فيه بما یحتج به اصحابنا من وجوه الترجیح
أو یحمل علی التوفیق وانما یفعل ذلک علی حسب قیام الدلیل - فان قامت دلالة
النسخ یحمل علیه وان قامت الدلالة علی غیره صرنا الیه -

ترجمہ ۱۔ ایک اصول یہ ہے کہ جو حدیث ہمارے اصحاب کے قول کے خلاف ہو اس کو نسخ پر
محمول کریں گے۔ یا اسی جیسی حدیث کے معارض سمجھا جائے گا جو دوسری دلیل کی طرف جاتا
ہے۔ یا پھر ہمارے اصحاب وجوہ ترجیح میں سے جس وجہ ترجیح سے استدلال کرتے ہیں، اس
کو اختیار کریں گے۔ یا اس کو موافق بنانے پر محمول کریں گے۔ یہ دلیل پر منحصر ہے۔ اگر دلیل
نسخ کو بتلاتی ہے، تو نسخ پر محمول کریں گے۔ اگر نسخ کے علاوہ کچھ اور بتلائے گی تو ویسا ہی
سمجھا جائے گا (۲۴)۔

امام کرخی نے ان دونوں اصولوں کی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ ان کے اس قول کو اگر امام محمد بن الحسن
شیبانی کے اس جواب سے ملا کر دیکھیں جو انہوں نے امام شافعی کو دیا ہے تو اس سے خفی فقہ میں فکری
ارتقاء کا اندازہ ہوتا ہے۔ امام محمد فرماتے ہیں:-

لیس یلزمنی قول واحد من هؤلاء ولا یلزمک (۲۵)

ترجمہ ۱ (سعید بن المسیب، حسن بھری اور ابراہیم نخعی) ان میں سے ایک کے قول کا بھی
میں پابند نہ آپ پابند۔



۲۔ بہ بین تفاوت رہ از کجاست تا بہ کجا

حواشی و حوالہ جات

۲۳۔ امام شافعی، کتاب الام، مطبوعہ قاہرہ، جلد ۷، ص ۲۵۵-۲۵۶۔

۲۵۔ ایضاً - ص ۲۵۶۔

۲۶۔ ایضاً - ص ۲۵۷۔

۲۷۔ ایضاً - ص ۲۵۸۔

۲۸۔ امام شافعی - اختلاف الحدیث - بر حاشیہ کتاب الام ج ۷، ص ۱۴۷۔

۲۹۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۷۳۔

۳۰۔ ایضاً۔ ص ۴۶۔

۳۱۔ ایضاً۔ ص ۶۵۔

۳۲۔ J. SCHACHT, THE ORIGINS OF MUHAMMADAN JURISPRUDENCE, OXFORD, 1959, P. P. 88-89

۳۳۔ امام شافعی۔ الرسالة۔ محولہ بالا ایڈیشن۔ ص ۷۷۔

۳۴۔ رسالہ ابی الحسن الکرخی فی الاصول، ملحق کتاب تاسیس النظر للبدوی، مطبوعہ مصر، تاریخ طباعت درج نہیں۔ ص ۸۴۔

۳۵۔ امام شافعی، کتاب الام، محولہ بالا ایڈیشن۔ ج ۷۔ ص ۲۸۳۔

مجموعہ قوانین اسلامی

(جلد اول)

تنزیل الرحمن (ایڈوکیٹ) اعجازی پروفیسر ادارہ تحقیقات اسلامی

ادارہ تحقیقات اسلامی نے اسلامی قوانین کو جدید

انداز پر مدون کرنے کا جامع منصوبہ بنایا ہے۔

یہ کتاب اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے

قیمت: دس روپے



صفحات: ۲۴۸

ادارہ تحقیقات اسلامی۔ طارق آباد (لال کرتی) راولپنڈی